RIOLANDO AZZI

A CRISTANDADE COLONIAL
UM PROJETO AUTORITÁRIO

História do pensamento católico no Brasil - I

[redacted]

ep

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Azzi, Riolando, 1928-
A997c A cristandade colonial: um projeto autoritário / Riolando Azzi. — São Paulo: Paulinas, 1987.
(História do pensamento católico no Brasil; v. 1)
Bibliografia.
ISBN 85-0500727-1 (v. 1)
1. Igreja Católica — Brasil — História 1500-1822 2. Pensamento religioso — Brasil — Século 16 I. Título. II. Série.
CDD-282.81021
87-0375 -282.81

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil: Igreja Católica: História, 1500-1822, 282.81
2. Brasil: Pensamento católico: História, 1500-1822, 282.81
3. Brasil-colônia: Igreja Católica 282.81021

HISTÓRIA DO PENSAMENTO CATÓLICO NO BRASIL

Vol. I. *História do pensamento católico no Brasil*
Vol. II. *A ideologia liberal e a crise da cristandade**
Vol. III. *A reforma católica: uma realização conservadora**
Vol. IV. *A reação católica ao Estado leigo**
Vol. V. *A concepção autoritária da neocristandade**
Vol. VI. *A libertação dos pobres: uma prespectativa social**
*em pregaração

RIOLANDO AZZI

A CRISTANDADE COLONIAL: UM PROJETO AUTORITÁRIO

História do pensamento católico no Brasil — I

EDIÇÕES PAULINAS

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Revisão
Dagoberto Bordin

Bibid 274291
Classif. 282.81
Autor Az95c
V.
Tombo BC/198983/IFCH
46609
CPD: BN00103532O

ED EDIÇÕES PAULINAS
Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117 — São Paulo — SP (Brasil)
End. telegr.: PAULINOS

EDIÇÕES PAULINAS - SÃO PAULO - 1987
ISBN 85-05-00727-1 (Vol. I)
ISBN 85-05-00726-3 (Obra com.)

ÍNDICE

5 Apresentação

7 INTRODUÇÃO

15 1. O CONTEXTO HISTÓRICO

A unificação de Portugal, 16 — O expansionismo lusitano, 17 — Os reis católicos, 19 — A instituição do padroado, 21 — O bispado de São Salvador, 23 — União entre Igreja e Estado, 25 — A Igreja subordinada ao Estado, 22 — A Cristandade colonial, 28 — Justificativa do projeto colonial, 31 — A sacralidade do comércio, 33

36 2. O AMBIENTE CULTURAL

A contra-reforma em Portugal, 37 — A cultura na Cristandade colonial, 40 — O expurgo dos textos clássicos, 44 — Os livros, as bibliotecas e a imprensa, 46

51 3. CONCEPÇÃO TEOLÓGICA DA MONARQUIA LUSITANA

A fundação divina da monarquia, 51 — O messianismo lusitano, 57 — O novo povo eleito, 61 — A expansão do reino cristão, 63 — A milícia espiritual de Cristo, 67 — A aliança entre a cruz e a espada, 70 — O lado de Deus, 73

76 4. A DILATAÇÃO DA FÉ E AS FRONTEIRAS DA CRISTANDADE

A conversão de Portugal, 77 — A serviço da Coroa, 79 — A guerra entre os "santos", 82 — A conversão do gentio, 86 — Os limites geográficos, 88 — Os valores culturais nativos, 90 — A reação do primeiro bispo, 92

95 5. A DEFESA DA CRISTANDADE E A TEOLOGIA DA GUERRA SANTA

O sangue dos infiéis, 96 — A guerra santa, 97 — O espírito de cruzada, 101 — A "Santa Inquisição", 103 — As visitações do Santo Ofício, 106 — A censura prévia, 109

113 6. A OPÇÃO ENTRE A SALVAÇÃO E A LIBERDADE

A evangelização dentro do conceito de Cristandade, 114 — Os aliciamentos e promessas de bem-estar, 115 — A evangelização como instrumento da escravidão, 117 — A salvação eterna: um valor superior à liberdade, 118 — Uma opção alternativa: apenas a catequese doutrinal 120

123 7. MENTALIDADE LÓGICA VERSUS CONSCIÊNCIA MÍTICA

As deficiências do alfabeto indígena, 125 — A palavra e o gesto, 128 — As danças e os cantos, 131 — A consciência mítica, 137 — A vitória da racionalidade, 137 — A nova ordem, 139

143 8. OS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS

A filosofia em Portugal, 145 — A filosofia na colônia, 149 — Os "casos de consciência", 151 — Conceituação da filosofia moral, 153

157 9. MORAL CATÓLICA E SOCIEDADE COLONIAL

Justificativa da situação socioeconômica, 158 — Justificativa da violência, 160 — Proibição da revolta, 162 — Valorização do conceito de autoridade, 164 — Resistência à concepção ética colonialista, 166

168 10. OS INIMIGOS DA CRISTANDADE

Os mouros árabes, 170 — Cheganças e fandangos, 173 — Os cristãos-novos, 176 — A influência judaica, 178 — Os calvinistas franceses, 181 — Os hereges holandeses, 184 — Os gentios "infiéis", 188

192 11. A CONTESTAÇÃO DA CRISTANDADE

A reação indígena, 193 — O culto da santidade, 196 — Os santos-orixás, 201 — O culto mariano, 206 — O cristianismo reformado, 209 — Os comerciantes holandeses, 212 — O catolicismo popular, 215 — A crítica literária, 220 — O sentimento nativista, 224

227 CONCLUSÃO

230 BIBLIOGRAFIA

APRESENTAÇÃO

Surpreendi-me comigo mesmo. Não consegui "libertar-me" dos originais desta nova obra de Riolando Azzi senão depois de tê-los lido por inteiro, atraído pelo interessante da temática, pelo sério da pesquisa, pelo novo do enfoque.

Amplia-se o horizonte do tema: não uma história de escritores de filosofia ou de teologia, mas história do pensamento católico no Brasil. Amplia-se o contexto no qual se amoldura a pesquisa: não somente estudiosos que influenciam em outros estudiosos, mas todo o quadro de condições culturais, sociais, políticas e econômicas que condicionam a visão católica da sociedade em cada período histórico. Acentua-se o estudo da relação entre as condições sociais de cada época e a evolução do pensamento católico, como o enfoque específico da obra.

Ao longo de quase cinco séculos de história do Brasil, Riolando Azzi repassa diligentemente uma linha de desenvolvimento da cultura brasileira que é central: o pensamento católico. Podemos pôr em dúvida algumas das suas análises. Podemos discutir algumas das suas conclusões. Mas seremos levados a admirar a vastidão do tema, a agilidade no uso das fontes, o esforço de objetividade, a facilidade de expressão, o sabor de novidade de muitas conclusões. E a evolução das atitude dos homens da Igreja de ontem ao se defrontarem com situações políticas totalmente novas poderá ajudar-nos a compreender acontecimentos e atitudes da Igreja no Brasil de hoje.

Ao competente pesquisador e professor, ao colega de primeiras letras, ao amigo de sempre, os meus votos de que sua obra seja bem acolhida e estimule os estudiosos a um debate de fundo sobre fé e política, sobre fé e cultura.

Dom Walter Bini, SDB
Bispo de Lins

INTRODUÇÃO

Até meados deste século, o estudo da filosofia no Brasil se restringia praticamente à análise das grandes matrizes do pensamento clássico e do pensamento europeu, que tão grande influência tiveram na formação da sociedade brasileira. Em conseqüência desse enfoque, também os estudos e pesquisas procuravam apenas ressaltar ou aprofundar aspectos dessas correntes fundamentais do pensamento ocidental. De forma alguma quero negar a importância básica desse tipo de estudo ou pesquisa. Sem dúvida, a influência dos mestres europeus, com toda a sua riqueza de conteúdo, continua ainda predominante em nosso meio, e as suas concepções de mundo têm merecido sucessivas abordagens. Mas é também inegável que boa parte de nossa produção acadêmica tradicional pouco contribuiu para o avanço do pensamento filosófico, limitando-se o mais das vezes apenas a ressaltar ou desenvolver aspectos já vislumbrados e até assinalados por especialistas europeus.

Nas últimas décadas, tem havido interesse crescente pelo estudo do pensamento latino-americano em geral, e do pensamento brasileiro em particular. Concomitantemente, também, aumentou a nível universitário o número de dissertações e teses referentes à realidade cultural brasileira. Embora com freqüência esses estudos tenham ainda caráter meramente exploratório, sem dúvida, representam um esforço significativo no sentido de explicitar, não só a freqüente situação de dependência cultural em nossas orientações filosóficas e teológicas como também o caráter de maior autonomia por parte de alguns pensadores latino-americanos com relação a seus mestres europeus. Por vezes mesmo, esses estudos representam uma contribuição nova, embora modesta, para a história do pensamento humano.

Neste contexto é que se insere este estudo sobre a história do pensamento católico no Brasil.

É importante, por conseguinte, ressaltar desde o início as metas auspiciadas por esta publicação, bem como os seus limites específicos. Em primeiro lugar, convém assinalar que se trata de uma análise do pensamento brasileiro.

A partir de Sílvio Romero, principalmente, foi se formando uma corrente de interesse pelo pensamento brasileiro, que ganhou força nas últimas décadas com os estudos de Cruz Costa, Luiís Washigton Vita, Antônio Paim, Henrique de Lima Vaz, Paulo Mercadante, para citar apenas alguns nomes[1]. Alguns desses mestres fizeram escola.

Não obstante, ao optar por esse enfoque, quis evitar que a ênfase dada à importância do pensamento brasileiro pudesse dar a impressão de que ele constituía um mundo à parte. No período colonial, sobretudo, o pensamento brasileiro está com freqüência embutido nas próprias concepções lusitanas. Por essa razão, procurei realçar bastante a influência do pensamento lusitano nos primeiros séculos da Colônia. Sempre que possível, porém, procurei mostrar como o conteúdo do pensamento europeu era filtrado e às vezes até reinterpretado por aqueles que elaboravam o pensamento brasileiro.

Em outras palavras, creio que é necessário analisar nossa dependência do pensamento europeu em forma dialética: sem deixar de reconhecer sua influência, por vezes predominante, verificar também as reações brasileiras diante dela. Esta reação se manifesta, quer reforçando alguns aspectos das matrizes ocidentais, quer recusando outros, quer mesmo recriando novas articulações a partir desses pressupostos iniciais.

Acresce ainda que, dentro do panorama do pensamento brasileiro, procurei privilegiar o pensamento católico. Por vezes, é bom lembrar, o pensamento católico foi excluído dos

1 Eis algumas obras desses autores: João Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1956; — *Panorama da história da filosofia no Brasil*, Cultrix, São Paulo, 1960. Paulo Mercadante, *A consciência conservadora no Brasil*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980; — *Militares e civis: a ética e o compromisso*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978; Antônio Paim, *História das idéias filosóficas no Brasil*, Grijalbo, São Paulo, 1968; — *A filosofia da Escola do Recife*, Saga, Rio de Janeiro, 1966; Sílvio Romero, *Obra filosófica*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1969; Henrique de Lima Vaz, *O pensamento filosófico no Brasil de hoje*, suplemento in Leonel França, *Noções de história da filosofia*, 22ª ed., Agir, Rio de Janeiro, 1978; Luís Washington Vita, *A filosofia no Brasil*, Martins, São Paulo, 1950; — *Escorço da filosofia no Brasil*, Atlântica, Coimbra, 1964; — *Tríptico de idéias*, Grijalbo, São Paulo, 1967.

manuais de história da filosofia, por estar ancorado nas premissas da fé. Seu lugar, portanto, seria apenas na história das religiões ou na história da teologia, e não da filosofia.

Não se deve esquecer, porém, que já desde o século III, nas escolas cristãs de Alexandria, no Egito, e de Antioquia, na Síria, a doutrina cristã passou a ser expressa mediante a utilização de categorias auferidas da filosofia grega.[2]

No início do período medieval, o grande pensador Agostinho foi influenciado diretamente pelo pensamento neoplatônico, e expressa sua admiração intensa por Platão,[3] enquanto o mesmo Tomás de Aquino, no século XIII, colocou como suporte de sua cosmovisão filosófico-teológica o pensamento aristotélico.[4] Assim sendo, o pensamento católico tradicional, além dos pressupostos religiosos da fé, articula-se também a partir de categorias filosóficas herdadas da tradição grega.

Em conseqüência disso, o pensamento católico pode ser convenientemente analisado enquanto constitui uma interpretação racional da vida e do mundo, prescindindo dos seus fundamentos dogmáticos. É sob esse aspecto que é considerado aqui como objeto de estudo, não pretendendo abordar a questão do valor dogmático ou teológico das verdades católicas.

Este estudo, portanto, abstém-se do enfoque da questão da fé. Restringe-se simplesmente à análise do pensamento católico enquanto articulador de determinadas concepções de mundo que passam a orientar a vida daqueles que direta ou indiretamente são influenciados pela ação da instituição eclesiástica.

2 A esse respeito, afirma Leonel França: "A filosofia patrística, desenvolvendo-se num ambiente saturado de cultura helênica, havia naturalmente de vazar os seus pensamentos nos moldes clássicos dos mais ilustres filósofos gregos. Platão, sobretudo, atrai as simpatias gerais, e entra com tão larga contribuição nos trabalhos filosóficos dos primeiros escritores cristãos, que se poderia chamar platônica a sua filosofia em contraposição à escolástica, francamente aristotélica". Leonel França, *Noções da História da Filosofia*, Agir, Rio de Janeiro, 1978, p. 80.

3 Após designar Platão como "verdadeiro príncipe da filosofia pagã", Agostinho acrescenta em seguida: "Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a doutrina de Platão". Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Editora das Américas, São Paulo, 1961, vol. I, pp. 392-393.

4 Na *Súmula contra os gentios*, onde cita constantemente a autoridade de Aristóteles com o expressivo título de *O Filósofo*, Tomás de Aquino faz a apologia da razão natural, nestes termos: "É um fato que esses princípios naturalmente inatos à razão humana são absolutamente verdadeiros? São tão verdadeiros, que chega a ser impossível pensar que possam ser falsos". Santo Tomás de Aquino, *Seleção de Textos*, Abril Cultural, São Paulo, 1963, p. 70.

Dentro desse horizonte específico, coloco-me bem próximo à perspectiva de Gramsci, o qual dedica numerosas páginas ao estudo da religião católica, enquanto formadora da cosmovisão popular.[5]

É meu desejo, portanto, ultrapassar a postura assumida por Sílvio Romero, que negava simplesmente a existência de um pensamento filosófico no período colonial, em vista do predomínio absoluto da religião católica.[6]

Minha posição é bem diversa: como nesse período o pensamento católico foi hegemônico no Brasil, recebe destaque bastante significativo.

Dentro dessa mesma perspectiva, creio que uma história do pensamento brasileiro no período colonial deveria estudar também tanto o pensamento indígena como o pensamento africano, enquanto são origem de cosmovisões bastante difundidas em amplos estratos da população brasileira — sobretudo nas camadas pobres e dominadas, — e cuja influência perdura forte até hoje. Esse horizonte, evidentemente, ultrapassa os limites impostos pelo tema que constitui o objeto específico deste estudo.

Acresce ainda que o enfoque pretendido não é apenas o pensamento católico em si, mas a história desse pensamento no Brasil. Não se trata de uma pesquisa sobre as matrizes do pensamento católico e de seus desdobramentos internos dentro de uma ótica universal, e de certo modo estática. Meu desejo foi estudar as formas concretas assumidas pelo pensamento católico luso-brasileiro como resposta ao contexto histórico no qual a Igreja estava inserida, evidenciando assim o seu caráter dinâmico.

Aliás, o pensamento católico, em suas vinculações políticas, éticas e sociais, é bem mais dinâmico do que pode parecer à primeira vista, evoluindo geralmente de acordo com os períodos históricos.

5 Gramsci aborda com freqüência o tema da religião nos tópicos iniciais da obra *Concepção dialética da história*. Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, pp. 11-63.

6 "Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha... Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro". Sílvio Romero, *Obra filosófica*, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1969, p. 7.

As mudanças das circunstâncias históricas, quer de natureza política, quer de natureza cultural ou socioeconômica, obrigam com freqüência os pensadores católicos a rever suas antigas posições e a interpretar as verdades religiosas à luz das novas exigências dos tempos. Cada época apresenta novos problemas ao pensamento católico, tanto na perspectiva teológica como na ética, e essas questões exigem reformulações, adaptações e mesmo indicações de novos rumos. Dessa maneira se impede total defasagem entre as teorias da instituição eclesiástica e os rumos assumidos pela sociedade em sua evolução histórica.

Mas este estudo pretende ir mais além, pois deseja indicar alguns elementos através dos quais se pode observar que o pensamento católico não é também tão unitário quanto por vezes se apregoou, sofrendo durante a sua evolução histórica a influência de diversas matrizes de pensamento, algumas delas até mesmo conflitantes entre si.

Assim, por exemplo, durante os três primeiros séculos analisados neste estudo, o monarca português foi considerado o chefe efetivo da Igreja, dado que somente a partir do século passado o Romano Pontífice passou a assumir influência progressiva na organização da vida eclesiástica brasileira. Conseqüentemente, durante os três primeiros séculos, a Igreja católica estava praticamente inserida no projeto colonial. Foi só a partir de fins do século XVIII que um grupo significativo de clérigos passou a questionar o valor desse compromisso histórico. Esses clérigos, por sua vez, se inspiravam muito mais no pensamento dos iluministas e dos racionalistas do século XVIII do que na tradição escolástica do aristotelismo-tomista.[7]

Com a proclamação da República, no fim do século XIX, uma parte de leigos e clérigos católicos passa a apoiar a mudança de governo, enquanto outro grupo significativo permanece fiel à monarquia, na espectativa de sua próxima restauração. Essa divisão política, por sua vez, tinha origem em perspectivas teológicas diversas: por um lado estavam os que persistiam em ver no modelo de união entre o trono e o altar a realização do plano de Deus, e, do outro, os que afirmavam

7 Vide Eduardo Frieiro, *O diabo na livraria do cônego*, 2ª ed., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981; Montenegro, João Alfredo, *O liberalismo radical de Frei Caneca*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.

não ter a Igreja vinculação efetiva com nenhuma forma de governo.

Para que esse aspecto dinâmico e diversificado ficasse bem claro, preferi optar por um estudo com maior abrangência, onde se tornassem mais evidentes os entrelaçamentos e as tensões entre as correntes de pensamento católico e a evolução política e cultural da sociedade.

Convém assinalar, por último, que o estudo privilegia as relações existentes entre pensamento católico e ordem social no Brasil. Esta é, creio eu, a principal característica deste estudo: o esforço por detectar as vinculações existentes entre o pensamento católico e a vida da sociedade brasileira.

Parte significativa dos estudos sobre pensamento brasileiro se limita a analisar os autores e suas obras desvinculados do contexto político e socioeconômico no qual viveram. Não basta, porém, creio eu, apenas estudar uma corrente de pensamento através de sua lógica interna: é importante também articulá-la com a realidade brasileira na qual está inserida. Em outras palavras, cada filósofo ou teólogo elabora o seu pensamento não apenas mediante desenvolvimento interno da doutrina, mas também de acordo com as solicitações e influências que recebe do meio ambiente no qual está inserido. Apenas relacionando estas duas dimensões: desenvolvimento intrínseco e vinculação com a sociedade, é possível captar mais plenamente o significado do pensamento católico na história e na vida do país.

Mais do que uma coletânea de pensadores, minha preocupação fundamental foi a indicação das correntes de pensamento católico significativas e atuantes ao longo dos primeiros séculos da história luso-brasileira, e, mais especificamente, seus projetos com relação à ordem social.

Este método tem sido até o presente bem pouco utilizado na análise filosófica do pensamento brasileiro. Luís Washington Vita foi, a meu ver, um dos que mais se mostrou sensível a ele.[8] A vantagem desse tipo de análise é mostrar que as

8 "É preciso buscar um novo tipo de aproche, peculiar ao exercício do pensamento teórico no Brasil. E este tipo só pode ser, ao que tudo indica, o da filiação ou opção ideológico-política: direita ou esquerda, ou espírito conservador e espírito revolucionário, ou ainda, anseio de conciliação e anseio de reforma. Este critério parece bastante pertinente para a compreensão da filosofia não só brasileira como de qualquer país de longo passado

formas de pensamento não são tão neutras como podem parecer à primeira vista, e que seus autores, com freqüência, não permaneceram imunes ao compromisso social e político.

Pretendo mostrar, portanto, que o pensamento católico hegemônico, nos primeiros séculos, estava vinculado intimamente ao projeto colonizador lusitano, servindo com freqüência como suporte ético-religioso para a dominação lusitana não apenas sobre os indígenas e os negros, mas também sobre os próprios colonos que buscassem maior liberdade de pensamento e de ação em sua atividade no Brasil. Sob esse aspecto, o pensamento católico se manifesta explicitamente como uma ideologia de cunho marcadamente autoritário e conservador.

Não deve ser olvidada a intenção espiritual e religiosa da atuação dos homens da Igreja no período colonial, nem o seu papel significativo na construção da sociedade brasileira. Mas é preciso ter presente também — como procuro aqui evidenciar — que, com freqüência, as concepções teológicas eram atravessadas por interesses políticos e econômicos, dando assim origem a uma maneira de ver o mundo bastante propícia e consentânea à implantação e manutenção do domínio colonial.

Para estabelecer este relacionamento entre pensamento e ordem social, foi necessário fazer uma seleção de textos e autores, privilegiando aqueles que mais diretamente diziam respeito ao tema.

Este tipo de enfoque, por sua vez, permitiu a utilização de fontes e bibliografias geralmente consideradas secundárias nos estudos de filosofia, mas que assume aqui relevância e destaque.

Este estudo se inicia com a análise do pensamento católico em Portugal, na época das descobertas, e sua introdução no Brasil com os primeiros colonizadores, sobretudo através dos jesuítas. Foram os membros da Companhia de Jesus os principais organizadores da Cristandade colonial, bem como os mais expressivos divulgadores do pensamento católico nessa primeira etapa da formação brasileira. Por essa razão achei oportuno estabelecer como limite final do período o ano de

colonial, e de absoluta dependência dos centros consumidores de seus produtos primários, numa rígida relação de centro e periferia, decorrente de seu estágio de subdesenvolvimento ao mesmo tempo material e espiritual". Luís Washington Vita, *Tríptico de idéias*, Grijalbo, São Paulo, 1967, p. 21.

1759, data em que os jesuítas foram expulsos de Portugal e da colônia.

Ao referir-se à Igreja católica romana, Gramsci ressalta "a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e simplórios". E, em seguida, explica o seu pensamento nestes termos:

> "Os jesuítas foram indubitavelmente os maiores artífices deste equilíbrio e, para conservá-lo, imprimiram à Igreja um movimento progressivo que tende a satisfazer parcialmente as exigências da ciência e da filosofia, mas com um ritmo tão lento e metódico que as modificações não são percebidas pela massa dos simplórios, se bem que elas apareçam como 'revolucionárias' e demagógicas aos olhos dos integristas".[9]

Se esta análise vale para o contexto europeu em geral, com muito mais razão pode-se enfatizar a importância da contribuição jesuítica na cultura luso-brasileira.

Inspirando-me ainda em Gramsci, poderia afirmar que aos jesuítas coube de modo particular "o problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social" que passou a ser cimentado e unificado pela concepção de Cristandade.

São esses aspectos, aliás, que pretendo ressaltar nas páginas deste estudo.

9 Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, pp. 16-17.

1

O CONTEXTO HISTÓRICO

Meu propósito, neste estudo, é procurar explicitar as principais orientações do pensamento católico durante o período colonial, sobretudo naqueles aspectos que apresentam vinculação com a ordem social vigente. Na realidade, em vista da dependência da metrópole, é em geral a partir do horizonte lusitano que se articulam na colônia as expressões desse pensamento. Por essa razão, darei espaço bastante amplo à análise das concepções metropolitanas com relação à implantação e expansão da Cristandade, mostrando sempre que possível a repercussão que tais idéias encontram no ambiente colonial.

A elaboração do pensamento católico, por sua vez, é feita sempre em meio a circunstâncias históricas específicas, quer de natureza política, quer de caráter social ou econômico. É mediante a análise desses fatos que os pensadores católicos constroem suas reflexões teológicas ou traçam suas diretrizes éticas.

Parece-me assim útil iniciar o estudo por uma visão panorâmica do contexto histórico, destinada especificamente a colocar em evidência alguns aspectos importantes para uma compreensão adequada da maneira como se constituiu a Cristandade colonial.

De fato o pensamento católico luso-brasileiro tem suas origens num contexto de Igreja designado como Cristandade. É dentro de uma visão de Cristandade que se inicia a reflexão católica a respeito dos fundamentos e das características da ordem social. Daí a importância de se compreender a estrutura da Cristandade medieval lusitana, bem como as peculiaridades assumidas por esse modelo eclesial ao ser transplantado para a colônia brasileira no século XVI.

A concepção da Cristandade, por sua vez, está intimamente vinculada à história do povo lusitano.

Não se trata, é óbvio, de apresentar aqui um resumo da história de Portugal e de sua expansão colonial, mas apenas de indicar alguns aspectos onde fique patente a relação existente entre as concepções eclesiásticas da época e a instituição e consolidação da monarquia lusa. Este enfoque visa sobretudo ressaltar quão freqüentemente o pensamento católico, expresso através da Santa Sé, passou a legitimar o reino lusitano em sua formação e expansão. Darei, portanto, relevo a alguns tópicos importantes do período, sem preocupação estritamente cronológica.

A unificação de Portugal

Nos primórdios do século XVI, quando se opera na Europa a passagem do período medieval para a época da Renascença e do humanismo, a península ibérica começa a assumir a hegemonia política da Europa. Espanha e Portugal, portanto, passam a se afirmar no contexto do mundo ocidental.

A história dessas nações tem uma gênese análoga. Dominados pelos árabes e muçulmanos desde o século VII, os povos ibéricos mantiveram-se durante todo o período medieval sem maior expressão política, tendo os árabes desenvolvido na península uma cultura que se impôs em todos os sentidos. Basta recordar que no século X uma das maiores cidades do Ocidente era Córdova, totalmente sob o domínio muçulmano.

Também o povo luso se beneficiou do período de dominação árabe; os mouros desenvolveram as artes metalúrgicas e têxteis, bem como a agricultura. Houve significativos progressos nas artes, na medicina, na matemática, nas ciências naturais e na filosofia.

Foi só em fins da Idade Média que os povos ibéricos encetaram a árdua tarefa de reconstrução da nacionalidade, através da unificação do território conquistado a duras penas ao poderio político e religioso do islamismo. Esse sentimento nacionalista encontrou suas bases de ação nos pequenos principados e reinos então existentes.

Em Portugal, o movimento de unificação e reconquista iniciou-se em 1128, quando Afonso Henriques assumiu o governo do condado portucalense. Foi o primeiro príncipe a usar o título de rei de Portugal, num documento de 1140.

A história de Portugal, nos primeiros séculos de existência, pode ser dividida em duas fases principais: do século XII ao XIV a nação é criada, defendida e fortalecida pelo sentimento nacionalista, concentrado na reconquista do solo pátrio; na segunda fase, compreendendo os séculos XV e XVI, o país se expande num sentimento universalista, criando as bases do vasto império colonial português.

É exatamente nessa segunda fase que se dá a descoberta do Brasil.

O expansionismo lusitano

A expansão portuguesa no século XV envolvia ao mesmo tempo fidelidades políticas, econômicas e religiosas.

O impulso mais forte que arrastou os portugueses às terras africanas foi, sem dúvida, o comércio de escravos. A caça ao homem negro impeliu os navegantes a vencerem as barreiras de mistério que envolviam o "mar tenebroso" e a atingirem assim o sul da África.

A descoberta do ouro, logo em seguida, tornou-se outro grande estímulo, ao lado da escravidão.

A vida portuguesa é dominada desde o final do século XV pelo comércio do ouro e dos escravos e, finalmente, pelo monopólio das especiarias do Oriente.

Essas expedições de bases comerciais encontravam ao mesmo tempo justificativa política e religiosa. Sob o aspecto político, tratava-se de vencer os mouros, os inimigos natos da nação lusitana; sob o aspecto religioso, a expansão portuguesa significava a dilatação da civilização cristã: era a cruz que se sobrepunha à meia-lua islâmica.

Com a queda do poderio árabe mediante a ação bélica desenvolvida pelos espanhóis, aumentaram no século XV as facilidades para o comércio luso na costa ocidental africana.

Com o amparo e a proteção da Coroa e a bênção da Igreja, multiplicaram-se as conquistas e as descobertas portuguesas.

O primeiro grande episódio foi a conquista de Ceuta aos mouros, em 1415. Antônio José Saraiva ressalta a importância desse fato, afirmando:

"A expedição vitoriosa de Ceuta é um acontecimento decisivo que vai determinar toda a história política e econômica subseqüente de Portugal".[1]

A expansão colonial lusitana contava também com o apoio e anuência da Santa Sé, cuja força política era muito respeitada naquela época.

Através de documentos pontifícios, os papas confirmavam os direitos dos portugueses sobre as novas terras, tendo em vista a conversão dos infiéis.

A 8 de janeiro de 1455, o papa Nicolau V enviava ao rei Afonso de Portugal a bula *Romanus Pontifex*. Mediante esse documento, o papa reconhecia as conquistas de Portugal contra os infiéis e conferia à Coroa lusa direitos exclusivos para reivindicar para si as "regiões meridionais", realçando simultaneamente a natureza missionária desse empreendimento exploratório.

O mesmo rei Afonso recebeu a bula *Inter Coetera* do papa Calixto II, datada de 13 de março de 1456. Não apenas confirmava os privilégios anteriores, mas também conferia ainda à Ordem de Cristo bens e direitos eclesiásticos sobre todas as conquistas lusas presentes e futuras, numa amplitude que atingia às Índias.

Quando a Espanha descobriu a América em 1492, Portugal sentiu-se lesado nos seus direitos, pois julgava tratar-se de um prolongamento do território indiano.

Para regular a contenda celebrou-se, com a mediação do papa Alexandre VI, o Tratado de Tordesilhas, em 1494, pelo qual a linha de limites devia passar a 370 léguas a oeste do Cabo Verde.

Após a descoberta do caminho marítimo para as Índias, em 1497, D. Manuel juntou ao título de rei de Portugal e de Algarve o de "Senhor da Guiné, da Navegação e da Conquista e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia".

Para justificar o senhorio sobre a terra da Guiné, o historiador João de Barros apela para a autoridade espiritual dos sumos pontífices, "que são os senhores universais, para distribuir pelos fiéis da Católica Igreja as terras que estão em poder daqueles que são súditos ao jugo dela".[2]

1 Antônio José Saraiva, *Para a história da cultura em Portugal*, 3ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1972, p. 267.
2 João de Barros, *Décadas* I, livro VI, cap. I.

A Igreja, portanto, representa desde o início papel muito significativo na expansão lusitana, mediante a confirmação dos direitos políticos e econômicos da Coroa, sob a alegação do caráter religioso dos empreendimentos portugueses.

O Tratado de Tordesilhas fez com que o Brasil, descoberto em abril de 1500, pudesse ser integrado ao domínio lusitano e incluído em seu projeto colonizador.

Thales de Azevedo destaca a importância da atuação lusitana na colônia brasileira com estas palavras:

> "Conquanto já presente e atuante noutros continentes, na África e na Ásia, é neste que Portugal tem ocasião de exercer irrestrita soberania, e, pois, de introduzir instituições e normas de ocupação em que sua vocação imperialista e apostólica se exerce de modo pleno e por maneira própria, sem a oposição de outras sociedades ou a ingerência de concorrentes".[3]

Na realidade, o aspecto religioso esteve sempre presente tanto nas conquistas como na colonização lusitana. Daí serem os reis de Portugal, como os da Espanha, designados como reis católicos.

Os reis católicos

A fé católica constituiu uma conotação essencial da monarquia portuguesa. Portugal surgiu como nação através da luta contra os mouros, os infiéis. E essa luta tinha a sua razão de ser em motivos que eram ao mesmo tempo políticos e religiosos: a instauração de um reino que fosse imbuído pela fé católica.

Já desde o século XII o seu primeiro rei Afonso I proclamava vassalagem ao papa e oferecia a terra portucalense a São Pedro, "não só do que livremente houvera de herança paterna, mas também dos vastos senhorios que adquirira à ponta de lança em cem combates"; comprometia-se além disso a pagar o censo à Santa Sé, em troca da proteção apostólica. Em carta de 14 de maio de 1144, o papa Celestino II escrevia ao príncipe português, louvando-o pela resolução de fazer

3 Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise*, Ática, São Paulo, 1978, p. 17.

homenagem à Sé Apostólica "da terra cujo regimento Deus lhe confiara". É com este ato político-religioso que se inicia a monarquia portuguesa.

Mediante outros documentos oficiais, a Santa Sé continuou sacralizando a expansão política de Portugal.

Pela bula *Providum universalis,* de 29 de abril de 1514, Leão X confirmava a D. Manoel e seus sucessores a posse dos patrimônios eclesiásticos do reino e das conquistas, para continuação da guerra contra os infiéis na África; e pela bula *Dum fidei constantiam,* de 7 de junho do mesmo ano, o pontífice incorporava todas as igrejas de ultramar à Ordem de Cristo, concedendo a D. Manoel o direito de padroado sobre essas igrejas.

Por sua vez, nesse mesmo ano, D. Manoel enviava ao papa Leão X uma embaixada, chefiada por Tristão da Cunha, cujos pontos essenciais visavam ao prosseguimento do concílio tridentino, à reforma da Igreja e à guerra contra os turcos.

De início, a Coroa lusitana se manifestou extremamente submissa à Santa Sé, visando apenas ao apoio moral da Santa Sé para a sua legitimação. À medida, porém, que o Estado se fortalecia, os monarcas passaram a exigir sempre mais privilégios da Santa Sé, em troca do apoio dado à política eclesiástica. A Cúria Romana, por seu turno, especialmente após 1517, com a eclosão da Reforma protestante, viu-se cada vez mais na contingência de favorecer os reis católicos da Espanha e Portugal, considerados naquela época como os baluartes da fé católica na Europa. Ao mesmo tempo, o pontificado romano esperava através desses monarcas implantar e fortalecer a religião católica nas novas terras descobertas.

Foi durante o reinado de D. Manoel que se deu o descobrimento do Brasil. Mas apenas no governo de seu filho D. João III, a Coroa atendeu eficazmente à colonização do Brasil.

D. Sebastião, seu sucessor, foi marcado pelo ideal religioso. A ele deveu a Companhia de Jesus todo o apoio econômico para a realização de sua missão evangelizadora na colônia. Faleceu em luta contra os árabes na África, a 4 de agosto de 1587, na batalha de Alcacer-Quibir. Criou-se então a lenda de que voltaria redivivo, passando o monarca a ser considerado nos séculos seguintes como o "esperado", inclusive no Brasil.

Com ele extinguiu-se a dinastia de Avis. Não tendo deixado sucessor ao trono, sucedeu-lhe o velho cardeal Henrique, governando apenas por dois anos.

Em 1580 o trono luso passou para as mãos de Filipe II da Espanha, findando assim o período da ascensão política dos reis católicos de Portugal. Não obstante o insucesso político, os lusitanos continuaram a esperar a volta de D. Sebastião, como o libertador nacional.

A instituição do padroado

O instrumento mais efetivo através do qual a Santa Sé comprometeu os monarcas portugueses em sua missão religiosa foi conferindo-lhes o padroado sobre as novas terras descobertas, que passaram a ficar vinculadas à jurisdição da Ordem de Cristo.

Toda a primeira fase da história da instituição eclesiástica no Brasil decorre sob o regime do padroado dos reis de Portugal.

O direito de padroado só pode ser plenamente entendido dentro de um contexto de história medieval. Não se trata de usurpação de atribuições religiosas próprias da Igreja por parte da Coroa lusitana, mas de forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português. Consistia especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedido pelos papas aos soberanos portugueses. Acresce ainda que, em 1522, o papa Adriano conferiu a D. João III a dignidade de Grão-mestre da Ordem de Cristo, transmitida em seguida aos seus sucessores no trono.

Unindo assim aos direitos políticos da realeza o título de Mestre Geral dessa importante instituição religiosa medieval, os monarcas passaram a exercer ao mesmo tempo um poder de ordem civil e eclesiástica, principalmente nas colônias e domínios portugueses.

Os reis de Portugal tornavam-se, portanto, os chefes efetivos da Igreja do Brasil por duas razões convergentes: pelos direitos de padroado e pelo título de Grão-mestre da Ordem de Cristo. Este último título conferia aos reis de Portugal também o regime espiritual, devendo, portanto, zelar pela vida cristã nas colônias portuguesas.

Cabia dessa forma ao monarca a apresentação dos candidatos aos bispados e às paróquias, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto, remuneração do clero e pregação da fé cristã, através do envio de missionários.

O monarca tornava-se assim uma espécie de delegado pontifício plenipotenciário para a colônia brasileira.

Magno José Vilela enfatiza a importância do padroado nas conquistas de além-mar, concluindo:

> "Ao recuo do direito do padroado numa Europa onde a pressão constante da 'heresia reformadora' e de querelas políticas limitavam a expansão do catolicismo romano, iria suceder o seu desenvolvimento, aparentemente sem limites, nas imensas regiões que começavam a ser descobertas e ocupadas".[4]

Em conseqüência da delegação recebida, a Coroa passava a exercer o governo eclesiástico da colônia luso-brasileira.

Num estudo sobre a instituição eclesiástica no Brasil, Thomas Bruneau analisa as quatro bulas papais que, segundo ele, serviram de base para a constituição do padroado lusitano. Além da bula *Romanus Pontifex,* de Nicolau V, e da bula *Inter Coetera,* de Calixto II, já citadas anteriormente, merecem ainda destaque outras duas.

Em primeiro lugar, a bula *Aeterni regis* editada pelo papa Sisto IV a 21 de junho de 1481, na qual reafirmava o que os papas precedentes tinham concedido com relação à jurisdição temporal da Coroa portuguesa e à jurisdição espiritual da Ordem de Cristo. Em seguida, a bula *Praeclarae devotionis,* de 3 de novembro de 1514, enviada por Leão X ao rei D. Manoel, não só confirmando a jurisdição eclesiástica anteriormente conferida à Coroa, mas estendendo a qualquer outra região, mesmo desconhecida.

A importância desses documentos decorre do fato de que constituem a oficialização do poder dos monarcas sobre a Igreja luso-brasileira a ser implantada na colônia.[5]

4 José Magno Vilela, *Roma e as práticas missionárias do novo mundo* in REB, 36 (1976), pp. 410-411.

5 Thomas C. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição.* Loyola, São Paulo, 1974, pp. 31-33.

Através dessas bulas, de fato, o pontífice romano transferia para a Coroa lusitana o encargo do estabelecimento da Igreja nos domínios de ultramar.

É dentro dessa orientação básica, portanto, que foi organizada a Igreja do Brasil.

O bispado de São Salvador

A organização da Igreja brasileira passou a ser efetivada oficialmente a partir da ereção do primeiro bispado na Bahia, dois anos após a chegada dos primeiros jesuítas em companhia do governador geral Tomé de Souza. No estabelecimento desse bispado, foram colocados em prática os princípios do padroado. A idéia da criação da diocese bem como a indicação do primeiro prelado partiram do monarca lusitano.

Ao instituir o primeiro bispado do Brasil, mediante a bula *Super specula militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, o papa Júlio III expressava claramente os direitos outorgados a D. João III e seus sucessores, nos seguintes termos:

> "E declaramos que o direito de padroado existe e de apresentação existe com todo o vigor, essência e eficácia em virtude de verdadeiras e totais fundação e dotação reais, e ao dito rei compete como Grão-mestre ou administrador como igualmente lhe compete em virtude de verdadeira e total doação, e não poderá ela ser derrogada nem mesmo pela Santa Sé, sem primeiro intervir o consentimento expresso de João, Rei e Grão-mestre, ou do administrador que então for"...

A confirmação do padroado se faz, portanto, em termos bem categóricos.

Ao estabelecer em seguida a remuneração para o bispo, o papa afirma que tudo deve ser feito com a deliberação do rei, "que é o perpétuo administrador no espiritual e temporal da milícia de Jesus Cristo da Ordem de Cister, delegado da Santa Sé e Grão-mestre ou administrador da mesma milícia durante todo o tempo da sua existência".[6]

O texto é por demais claro para ser enfatizado. "Delegado da Santa Sé", Grão-mestre e administrador da Ordem de

6 Cândido Mendes de Almeida, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1866, Tomo I, 2ª parte, p. 528.

Cristo "no espiritual e no temporal", eis a figura do rei, o verdadeiro chefe da Igreja do Brasil.

Referindo-se a essa característica união entre Igreja e Estado, Thales de Azevedo faz as seguintes observações:

> "Ao regime eclesial assim fixado é que se vem chamar o Real Padroado, de tanta conseqüência para a estrutura, a ação e o *status* da Igreja na América Latina, inclusive no Brasil.
> Esse compromisso faz com que os reis passem a superiores religiosos ou a uma espécie de 'superbispos', de delegados pontifícios, ou, como viria a dizer Pombal, de prelados espirituais de todos os seus domínios no ultramar. Ao papa restava apenas a confirmação dos atos do rei que se relacionassem com as coisas da Igreja em suas terras de além-mar".[7]

O monarca português tornava-se, pois, o pontífice efetivo da Igreja em formação, ao qual competia a tarefa da evangelização e da catequese, bem como a promoção do culto, a nomeação e o sustento dos ministros eclesiásticos. À figura do papa em Roma, distante e obscurecida, restava apenas confirmar as decisões régias em matéria de religião.

Dessa forma, a Igreja do Brasil era implantada como obra do Estado lusitano, que conseqüentemente estabelecia também os limites de sua ação.

Por efeito do padroado, a Igreja não gozou nunca, no Brasil, de independência e autonomia. Os negócios eclesiásticos da colônia estiveram inteiramente nas mãos da Coroa, que deles se ocupava através de um departamento de sua administração, a Mesa da Consciência e Ordens.

A implantação da Igreja no Brasil, portanto, foi feita numa dependência direta da Coroa lusitana através do padroado.

É sumamente importante ter presente essa atuação concreta do regime de padroado para melhor compreensão das vinculações entre o pensamento católico e a ordem estabelecida no período colonial.

7 Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise*, Ática, São Paulo, 1978, p. 26.

A doutrina do padroado sacralizava, por assim dizer, a união entre a Igreja e o Estado lusitano. À medida que o rei se tornava ao mesmo tempo figura política e religiosa, a Coroa lusa passava a ser o símbolo tanto da Igreja como do Estado.

A conseqüência mais direta dessa união foi o princípio da íntima colaboração entre o poder político e o eclesiástico. A Coroa se comprometia a manter a fé católica como religião oficial e a empenhar-se na difusão da fé, oferecendo aos ministros eclesiásticos os meios econômicos para a realização de sua missão religiosa. A hierarquia eclesiástica, por sua vez, assumia o compromisso de colaborar intimamente no fortalecimento do projeto colonial, incutindo tanto nos antigos como nos novos súditos da Coroa os deveres de fidelidade e obediência. A religião devia constituir um instrumento eficaz para manter a unidade e coesão social do Império luso em expansão.

Dentro dessa perspectiva, a religião assumia cunho social significativa, havendo interpenetração mútua entre fé e cultura lusitanas. Não havia diferença na prática entre a pertença ao povo lusitano e a identidade católica. A convicção religiosa se apresentava assim como um modo de ser típico do povo luso. Essa concepção dominante em Portugal, alimentada já desde o tempo da Reconquista, passou a se estender também para as colônias de ultramar.

Na concepção da monarquia lusitana, a evangelização se enquadrava perfeitamente dentro de seu programa colonizador. A colonização significava o transplante para a nova terra dos padrões culturais da civilização lusitana; e como essa civilização tinha conotação especificamente católica, colonizar significava também implantar a fé católica.

Se essa era a mentalidade da Coroa na época, não muito diverso era o espírito que norteava os arautos da fé. Estavam também eles imbuídos do conceito da íntima união entre Igreja e Estado. Embora tendo como meta específica o anúncio da religião cristã, estavam persuadidos de que a aceitação da nova fé não se faria senão dentro dos moldes da civilização lusitana. Em outras palavras, a cristianização significava em certo sentido o "aportuguesamento".

Desde a elaboração dos primeiros regimentos para as missões, por parte da Coroa, ainda em fins do século XVI, a ação missionária se tornou na prática mais e mais um aspecto

da colonização, em que o acento era dado à dilatação do império *através* da fé.

Ao analisar esse contexto político e cultural a que estava condicionada a evangelização dos indígenas, compreende-se o particularismo dos conceitos "pagão" e "cristão", vigentes naquela época. Cristã era a maneira de viver própria dos lusos; pagã, a organização social dos indígenas. Cristãs eram as tradições lusitanas; pagãos, os costumes dos gentios. Cristãos eram os nomes portugueses, devendo os indígenas renunciar a seus nomes "gentílicos" ao serem batizados.

Em síntese, a missão evangelizadora e catequética da Igreja devia realizar-se sempre dentro dos padrões culturais lusitanos, e dos interesses políticos da metrópole. União com o Estado significava efetivamente dependência.

A Igreja subordinada ao Estado

Uma decorrência importante da união entre Igreja e Estado no reino luso-brasileiro é, de fato, a subordinação efetiva da autoridade eclesiástica à autoridade civil.

Na prática, não havia apenas a união, mas a realidade subjacente era que a Igreja dependia do Estado para a sua subsistência e para a sua expansão.

Os membros do clero secular e regular vinham para o Brasil com missão específica: manter a fé dos lusitanos e trabalhar para a evangelização dos indígenas. Ao mesmo tempo, porém, todos eles vinham a serviço da Coroa, e por ela eram remunerados.

Israel Belo de Azevedo analisa essa interferência do aspecto político e econômico na atuação missionária da península ibérica, nestes termos:

> "Para a Igreja católica, a conquista significava um enorme espaço a evangelizar. Mas significava também uma subserviência maior aos Estados da península, uma vez que as monarquias desenvolviam uma clara política regalista; favorecida no campo econômico, foi no plano jurídico perdendo a sua autonomia e se tornando cada vez mais um instrumento das monarquias".[8]

8 Israel Belo de Azevedo, *As Cruzadas inacabadas*, Ed. Gêmeos, Rio, 1980, p. 45.

Dentro desse contexto, quanto mais elevado era o posto ocupado pelo membro da hierarquia católica, tanto maior devia ser a fidelidade à Coroa. Por essa razão, os bispos, no exercício do seu múnus eclesiástico, deviam atuar sempre como súditos fiéis da monarquia lusitana.

Parte integrante da nobreza da terra colonial, os bispos estavam diretamente vinculados ao projeto lusitano. Como representantes da Coroa, deviam ter como preocupação tanto a expansão da fé como a do império luso. Desse modo, deviam os prelados transmitir a fé e zelar pela sua ortodoxia, e ao mesmo tempo garantir através da religião a fidelidade política dos súditos.

A religião passava, pois, a ser instrumentalizada como forma de manutenção da ordem pública, a serviço da monarquia. Após afirmar que o bispo, subordinado à Coroa, era arrastado por esta "a apoiar e legitimar a arbitrariedade dos conquistadores", Thales de Azevedo acrescenta:

> "Como peça maior do sistema expansionista, dificilmente se rebelaria contra os métodos de conquista consagrados como necessários à expansão da fé entre os infiéis e como indispensáveis à grandeza da metrópole. Realmente poucos o fizeram, expondo-se à ira dos governantes e às represálias conseqüentes".[9]

O sistema de padroado, atrelando as atividades religiosas ao poder real, transformou a Igreja católica nas possessões portuguesas em *instrumento legal* ao serviço dos *mecanismos* coloniais.[10]

Não apenas a ação episcopal, mas a própria atuação missionária ficava condicionada por esta dependência do poder civil.

Imbuídos da idéia de Cristandade, também os clérigos identificavam com freqüência os interesses da fé com os interesses políticos e econômicos da metrópole.

À medida que a Igreja estava unida ao Estado e dele dependente, os objetivos políticos e econômicos do projeto colonial passavam a ser transfigurados como instrumentos oportunos e necessários para a propagação da fé. Assumiam

9 Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise*, Ática, São Paulo, 1978, pp. 48-49.

10 Magno José Vilela, *Roma e as práticas missionárias no Novo Mundo*, in *REB*, 36 (1976), p. 412.

desse modo uma conotação religiosa que permitia a sua legitimação.

Dentro dessa perspectiva, é possível entender as profundas limitações da elaboração do pensamento católico no período colonial, ou seja, na Cristandade colonial.

A Cristandade colonial

Durante os três primeiros séculos da colonização, vigorou no Brasil o modelo de Igreja Cristandade. Tratava-se de uma reviviscência dessa concepção da Igreja que perdurou durante a Idade Média na Europa Ocidental.

As origens históricas desse modelo devem ser buscadas ainda no século IV.

Nos três primeiros séculos da era cristã, a instituição católica viveu marginalizada da vida política e social, quer dentro do próprio judaísmo, quer na civilização helênica. O mundo romano não aceitou os cristãos com suas práticas e ritos; pelo contrário: foram hostilizados com freqüência sob a acusação de ateísmo e subversão da ordem política e social. Da perseguição de Nero no ano 64, em que os cristãos foram acusados de terem causado o incêndio de Roma, até a perseguição de Diocleciano, no início do século IV, a vida da Igreja foi entremeada de contínuos sobressaltos e tensões.

Foi com o imperador Constantino que seu deu mudança profunda para a vida da Igreja. A partir de 313 Constantino e Licínio decidiram dar liberdade de culto a todas as religiões, pelo edito de Milão. A medida beneficiava em modo particular os cristãos, mencionados expressamente.

Constantino não escondeu suas predileções para com a nova religião. Por sua ordem e com o seu auxílio foram construídas as principais basílicas romanas: São Pedro no Vaticano, São Paulo fora dos muros, Santa Cruz de Jerusalém e São João de Latrão. O antigo palácio dos Laterani, propriedade de Fausta, esposa de Constantino, foi doado ao papa Silvestre. Lá se estabeleceu a antiga residência dos papas, o palácio do Latrão.

Os cristãos não tiveram apenas liberdade de culto. Passaram a ter a proteção e privilégio imperiais; os membros do clero passaram a gozar da isenção do serviço militar, do privilégio do foro e outros mais.

Pouco a pouco o Cristianismo passou a se sobrepor aos antigos cultos romanos; a proteção imperial foi um dos meios mais eficazes para a sua rápida expansão. O próprio imperador Constantino convocou o primeiro Concílio Ecumênico de Nicéia, em 325: ele se considerava como um bispo da Igreja "do exterior".

Por sua vez, Constantino transferira para o chefe da Igreja o título de "pontífice máximo" que lhe era atribuído pela antiga religião romana. O papa aceitou essa situação, e seus sucessores atuaram na mesma linha. Concedia-se ao imperador certa ingerência nos negócios eclesiásticos em troca dos benefícios imperiais.

Já em fins do século IV o imperador Teodósio proclama o Cristianismo religião oficial do Estado. Em menos de um século a fé cristã passava de culto oprimido para religião oficial.

Na concepção dos antigos imperadores romanos, ao mesmo tempo chefes políticos e religiosos, o culto constituía um departamento de Estado.

Também os imperadores cristãos conservam essa mentalidade de fusão — e confusão — entre Igreja e Estado. De Teodósio a Justiniano no século VI, as leis da Igreja passaram a ser oficializadas pelo Estado, e os seus inimigos, os hereges, inimigos do Estado.

Tendo o papa reconhecido a legitimidade dos carolíngios em sua pretensão ao trono, Carlos Magno e seus sucessores no século IX dilatarão as fronteiras do Império franco lutando contra os germanos em nome da religião.

Esse espírito de conquista e guerra contra os inimigos da fé foi intensificado nos séculos XII e XIII pelo movimento das cruzadas.

Foi na península ibérica que esse espírito de sociedade sacral ou cristandade permaneceu mais arraigado, entre outras causas pela prolongada presença dos árabes. Tanto Portugal como Espanha afirmaram-se como nações a partir da luta pela pátria e pela fé católica.

A luta contra os árabes prolongou nesses povos a mentalidade das cruzadas. Em sua expansão colonial nos séculos XV e XIV, os lusos retomaram a idéia das cruzadas, tendo em vista seus objetivos políticos e econômicos.

Segundo Hernani Cidade, não era apenas a tradição medieval que influía nisso, mas também a configuração geográfica e histórica do país:

> "Antes, por ser um povo que, secularmente fronteiro dos domínios da Cruz, em face aos do Crescente... reagia por iniciativa e atos, onde os outros apenas o faziam por palavras".

E para confirmar essa consciência nacional, o autor cita os seguintes versos de Camões:

> "Vós, Portugueses, poucos quanto fortes
> Que o fraco poder vosso não pesais
> Vós, que a custa de vossas várias mortes,
> A lei da vida eterna dilatais
> Assim do Céu deitadas são as sortes
> Que vós, por muito pouco que sejais
> Muito façais na Santa Cristandade,
> Que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade".[11]

Expandir o domínio português, portanto, significava dilatar a influência da fé católica.

Sem dúvida, dentro dessa concepção de reino católico ou sociedade sacral, a figura do monarca lusitano emergia com esplendor singular. Nele se expressavam simultaneamente os interesses políticos, econômicos e religiosos da nação.

Foi dentro desse contexto que nasceu a Igreja do Brasil, implantada sob a tutela da Coroa lusitana; vinculada ao poder civil e dele dependente. A esse respeito, escreve Thomas Bruneau:

> "A premissa-chave do modelo de Cristandade é a integração da Igreja e Estado. O Estado precisa ajudar a Igreja para que todas as pessoas, em todas as áreas, sejam influenciadas através de todas as estruturas".

E mais adiante acrescenta:

> "Em virtude das limitações inerentes ao modelo de Cristandade, fortalecido pela afinidade do papado com Portugal, e estimulado mais ainda pela natureza da aventura colonial, a Igreja na Colônia, tornou-se totalmente subserviente ao Esta-

11 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, 2ª ed., Arménio Amado Ed., Coimbra, 1963, vol. I, p. 46.

do. No movimento de Este para Oeste, de Portugal para o Brasil, a Cristandade tomou as feições de Cesaropapismo".[12]

A fé católica foi transplantada para a colônia, portanto, dentro de uma concepção de Cristandade. Foi também dentro desses parâmetros constitutivos da Cristandade colonial que surgiu o pensamento católico no Brasil. Pode-se assim afirmar que a dependência do Estado constitui característica congênita da Igreja do Brasil.

Justificativa do projeto colonial

Vinculada política e economicamente aos interesses da Coroa lusitana, não tinha a Igreja do Brasil outra alternativa senão apoiar o projeto colonial lusitano. A Igreja colonial, de fato, não constituía um poder ao lado do Estado, mas um poder a serviço da Coroa.

Na realidade, a maior parte dos clérigos, especialmente aqueles que pertenciam à hierarquia eclesiástica, estavam tão imbuídos do espírito de união entre Igreja e Estado e da concepção bélica das cruzadas, que se integravam sem dificuldade às orientações recebidas e às práticas introduzidas pelo sistema de colonização lusitana.

Segundo Antônio José Saraiva, foi o espírito de cruzada a "ideologia" mais expressiva para justificar as conquistas lusitanas. E ao falar da dificuldade que tiveram inicialmente os espanhóis para a legitimação da conquista da América, ele acrescenta:

> "Os portugueses estavam em situação diferente: tinham começado por deitar mão a Ceuta. Discutiu-se na época se tal empresa era ou não legítima, mas o argumento não estava longe: era uma guerra contra os mouros. Ceuta tinha antigamente pertencido aos cristãos; portanto, era uma guerra de Cruzada e de restituição. Por isso, a bula de Cruzada se pode tornar extensiva à guerra de Marrocos".

E prossegue em seguida:

> "E quando os portugueses deram volta ao Cabo, lá encontraram de novo esses mesmos mouros, que estavam implantados

12 Thomas C. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo, 1974, p. 30.

até a longínqua Málaga, espécie de cabo do mundo na geografia antiga: a conquista da pimenta coincidia, pois, muito exatamente com a luta contra os inimigos de Cristo. E a guerra era tanto mais justificada quando o papa, na ocasião, pregava a Cruzada contra os turcos, que assolavam a Europa".

Daí, a conclusão do autor:

"Havia pois uma matéria toda preparada para os historiadores e para os poetas. Não há literatura sem tradição literária, nem tão pouco sem ideologia, sem valores".[13]

Convém ressaltar ainda que o espírito de cruzada e essa mentalidade de luta pela defesa e pela expansão da fé já haviam dado origem à elaboração de algumas categorias teológicas, que foram apenas mais bem explicitadas e desdobradas ao longo dos séculos XV e XVI.

Desse modo, enquanto os prosadores e poetas cantavam as conquistas lusitanas, os pensadores católicos se preocupavam em enaltecer o seu caráter religioso.

Essa talvez tenha sido a grande característica da expansão colonial lusitana: a violência da conquista sacralizada pelos ideais religiosos da expansão da fé católica. Ao referir-se às conquistas lusitanas no ultramar, Boxer ressalta esse aspecto escrevendo:

"Nada foi deixado ao acaso nos seus descobrimentos. Foram deliberados, bem programados e audaciosamente executados: uma alta inteligência técnica foi posta a serviço de Deus e do lucro. E o resultado foi um assalto selvagem e prático, como o mundo nunca testemunhara, aos deslumbrantes e ricos impérios orientais — o que não parece, no entanto, ter perturbado a consciência de nenhum capitão português, porquanto esses orientais eram pagãos, negros, mouros, turcos, que possuíam, como um deles escreveu 'a maldade de todos os homens maus'".[14]

Essa situação não se deu apenas no Oriente; também no Brasil a violência foi institucionalizada pelos representantes da Coroa e abençoada pelos membros do clero. Foi esse, aliás,

13 Antônio José Saraiva, *Para a história da cultura em Portugal*, 3ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1972, v. 2, p. 164.

14 C. R. Boxer, *O império colonial português*, Edições 70, Lisboa, 1977, p. 16.

o clima dominante na Cristandade colonial, através do regime escravocrata.

A sacralidade do comércio

Mas o eixo ao redor do qual girava todo o processo de implantação da Cristandade era a atividade comercial; o comércio era o seu núcleo mais efetivo, ao redor do qual se articulavam os outros aspectos políticos, sociais e religiosos. O ouro, os escravos, as especiarias eram as grandes molas propulsoras para o estabelecimento da Cristandade no ultramar.

A ampliação do mercado e as perspectivas de novas fontes de lucro constituíam o pensamento dominante dos comerciantes portugueses. Sob esse aspecto pode-se afirmar que a cosmovisão que está na base do projeto colonial lusitano se fundamenta no aspecto econômico.

A expansão colonial lusitana se deve de fato ao fortalecimento progressivo da classe dos mercadores. À medida que emergiam como poder econômico e político, passavam a relegar para segundo plano a importância da nobreza. Apoiando-se nos comerciantes, por sua vez, a monarquia lusa foi assumindo cada vez mais o seu caráter absolutista.

Os comerciantes representaram, sem dúvida, um aspecto relevante na formação do Estado luso. As grandes navegações resultaram desse apoio recíproco entre a Coroa e os mercadores.

Mas a burguesia mercantil portuguesa não chegou a elaborar uma ideologia própria, e continuou integrada dentro do ideal guerreiro e religioso típico da aristocracia.

Se o projeto de expansão colonial era especificamente econômico, a religião era utilizada para dar a esse projeto legitimação de cunho sacral. O empreendimento econômico se transformava assim numa missão de caráter tipicamente religioso. Essa sacralização da expansão do mercado lusitano transparece com bastante evidência através das bulas pontifícias. Era o próprio chefe da Igreja que oficializava a ampliação comercial lusa como uma conquista espiritual.

Assim, por exemplo, através da bula *Dum Diversas,* datada de 18 de junho de 1452, o papa Nicolau V concedia aos reis de Portugal o poder de adquirir os domínios muçulmanos e infiéis e de possuir os seus bens públicos e particulares,

mediante a recomendação de que tivessem sempre em vista o aumento da Cristandade e a exaltação da fé.

Extremamente importante, sob esse aspecto, é a bula *Romanus Pontifex* do mesmo papa já citado anteriormente, afirmando ser do interesse do povo cristão o alargamento do "grêmio da fé católica", a fim de que se pudesse "navegar por este mar oceano até as praias longínquas do Oriente". Elogiava ainda o papa o ideal do infante D. Henrique de entrar em contato com as populações das Índias "que julgamos submissas a Cristo".

Ao comentar essa bula, Américo Jacobina Lacombe acrescenta:

> "Para evitar que estranhos venham arrancar os frutos da empresa, ou que 'por interesse' ou 'maldade' vendam armas aos infiéis ou lhes revelem os segredos da navegação, concede ao rei e ao Infante o monopólio comercial desses territórios. Quem ali exercer o comércio, sem licença deles, *incorre em excomunhão*".

Na tradição da Igreja, era excomungado aquele que profanava de algum modo a sacralidade da instituição eclesial, nos seus ritos, nas suas pessoas, nas suas doutrinas ou nas suas práticas. Em conseqüência, o indivíduo era colocado para fora da comunidade cristã. Mediante a bula pontifícia, portanto, o comércio lusitano era de certo modo integrado na prática da Cristandade, ou seja, ficava vinculado ao mundo religioso. Daí a conclusão do mesmo autor, ao referir-se ao projeto colonizador lusitano:

> "Nela, estão realmente amalgamados os dois elementos que o impulsionaram: o fervor missionário e o espírito mercantil, que já parece anunciar a idade moderna. No plano temporal esta bula concede tudo o que se poderia desejar: 'Declaramos que esta conquista se estende dos cabos Bojador e não até por toda a Guiné e *além*, em direção à praia meridional'".[15]

Na realidade, porém, o ideal religioso não constituía parte integrante do pensamento da burguesia em ascensão, mas sim da nobreza tradicional, através do espírito da cavalaria.

Verifica-se na prática uma união bastante híbrida: o inte-

15 Américo Jacobina Lacombe, *A Igreja no Brasil Colonial*, in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Difel, Rio, 1977, Tomo I, v. 2, p. 53.

resse puramente econômico dos mercadores, de mentalidade mais burguesa, passava a ser justificado pelos ideais da nobreza, que progressivamente era alijada do poder.

Nesse sentido, são bem sugestivas as observações de Paulo Mercadante:

> "Por mais estranho que pareça, a dinâmica da expansão não motiva uma ideologia mercantil específica, consentindo, ao contrário, na manutenção da mentalidade cavaleiresca. O serviço de Deus possibilitava a escusa para a cavalaria e para a guerra. Apesar de anacrônica no período de constituição dos grandes Estados, a tradição da Cruzada iria influir na formação da ideologia expansionista..."

E o mesmo autor conclui mais adiante:

> "A concepção de uma Cruzada universal vincular-se-ia finalmente à política expansionista, e os dois conceitos afinal se fundiriam".[16]

Desse modo, a implantação da Cristandade se casa perfeitamente com a expansão lusitana. A expansão colonizadora, com suas perspectivas econômicas, é já, de per si, uma expansão da Cristandade, e é à medida que o seu domínio se expande, que ela vem a ser implantada nas colônias de ultramar.

Aliás, a falta de ideologia própria por parte da burguesia é exatamente um dos aspectos marcantes do ambiente cultural lusitano durante a fase de colonização do Brasil.

16 Paulo Mercadante, *A consciência conservadora no Brasil*, 3ª ed., Nova Fronteira, Rio, 1980, p. 27.

2

O AMBIENTE CULTURAL

Antes de uma análise mais pormenorizada das diversas formas de pensamento veiculadas na Cristandade colonial, parece-me oportuno apresentar também um quadro panorâmico da cultura da época, entendida aqui evidentemente no seu caráter marcadamente literário.

Aliás, a importância da análise do contexto cultural para melhor compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico é ressaltada por Gramsci nestes termos:

> "Uma introdução ao estudo da filosofia deve expor sistematicamente os problemas nascidos no processo de desenvolvimento da cultura geral, que só parcialmente se reflete na história da filosofia".[17]

Como o tema deste estudo versa diretamente sobre as relações entre pensamento católico e ordem social, com compreensão mais ampla da cultura neste período torna-se indispensável.

Um dos aspectos que mais influência tem no pensamento colonial é sem dúvida a repressão que o movimento humanista recebeu em Portugal, como forma de reação da nobreza tradicional contra o avanço e a afirmação da burguesia comercial na época dos descobrimentos.

Ao referir-se ao progresso do movimento da Renascença e do Humanismo na Europa, Antônio Saraiva comenta:

> "Ora, a Península Ibérica, e de forma geral todo o território do império dos Habsburgos, em guerra com o mundo capitalista da época (Inglaterra e Países Baixos), fica de fora deste grande movimento. Nenhuma grande descoberta cien-

17 Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, p. 19.

tífica foi levada a cabo nos limites deste império. A sua *elite*, pelo contrário, regressava a uma escolástica extemporânea, reforçava a autoridade de Aristóteles nas suas cátedras e sustentava nos seus inumeráveis conventos viveiros de ascetas e de pregadores medievais. Um cordão sanitário impediu a saída dos peninsulares para o estrangeiro e a entrada das idéias vindas de fora".

Na realidade, essa luta no campo das idéias reflete uma luta de maior amplitude na área econômico-social. A renovação das letras implicava também em certo abalo na tradicional estrutura agrário-feudal dominante na península ibérica. Por isso o autor acrescenta:

> "Teve papel muito importante nesta repressão exercida sobre os peninsulares o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Criado no século XV para reprimir a burguesia chamada 'cristã-nova' em proveito dos grupos feudais, agrários e colonialistas, que dominavam o Estado espanhol, generalizou a sua ação a todas as formas de heterodoxia e controlou eficazmente a produção literária através da censura".[18]

Nesse sentido, pode-se dizer que em Portugal a contra-reforma constituiu um forte instrumento nas mãos da Coroa para fortalecer os interesses da nobreza e do clero, considerados a partir de meados do século XVI como seus melhores aliados e sustentáculos.

Tal situação perdurou até meados do século XVIII, quando começou a ser abalada pelas reformas políticas, econômicas e culturais do governo de Pombal.

A contra-reforma em Portugal

Quando os jesuítas vieram para o Brasil em meados do século XVI, já se estava articulando em Portugal o movimento da contra-reforma, de caráter nitidamente religioso. Sendo a presença dos "hereges" luteranos ou calvinistas praticamente insignificante no reino lusitano, o movimento reforçou apenas a posição da Coroa contra os cristãos-novos, responsáveis em parte pela ascensão da burguesia, bem como estimulou

18 Antônio José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1974, p. 92.

uma atitude negativa com relação às posições literárias, científicas e filosóficas do Humanismo.

José Guilherme Merquior tem razão em afirmar que o Humanismo da Renascença "não era, em absoluto, ateu nem irreligioso; mas era muito menos teocêntrico do que a visão do mundo medieval".

Foi exatamente a tendência progressiva para transformar o homem no eixo das reflexões sobre a realidade, anteriormente centradas ao redor de Deus, que motivou uma reação católica de cunho nitidamente conservador.

Em seguida o autor analisa a atuação católica orientada pelo Concílio de Trento nestes termos:

> "Foi reavivado o sentimento da urgência de uma 'restauração' da solidariedade e da comunhão sociais — restauração dificilmente pensável, àquela altura, fora das categorias de articulação teocrática da existência e da sociedade.
> Assim sendo, tanto a contra-reforma católica quanto o protestantismo mais organizado — o calvinismo — presidiram esforços de reestruturação religiosa da sociedade, parecendo nisso muito medievais — embora se tratasse de ideologias fundamentalmente distintas da religiosidade ou das concepções sociais da Idade Média".[19]

Essa última observação é muito útil na análise da Cristandade colonial. Se com relação à Idade Média pode-se afirmar que o pensamento religioso de fato articula a visão de mundo, e é a partir de categorias religiosas que os demais aspectos de sociedade são enfatizados, sem dúvida, no Brasil colonial o processo é bem diverso. A lógica do projeto colonial é basicamente fundamentada em aspectos políticos e econômicos, atuando o pensamento religioso sobretudo como uma forma de legitimação ética dos interesses metropolitanos.

Na elaboração do pensamento católico, sem dúvida os jesuítas têm a primazia nesse período, tanto em Portugal como na colônia luso-brasileira. Aliás, talvez o aspecto que mais coloque em evidência o movimento da contra-reforma no reino luso seja a hegemonia da Companhia de Jesus na esfera cultural.

Ao referir-se à ação da contra-reforma em Portugal, An-

19 José Guilherme Merquior, *De Anchieta a Canudos, breve história da literatura brasileira*, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1977, pp. 10-11.

tônio José Saraiva ressalta a atuação da Companhia de Jesus escrevendo:

> "Não menos importante foi a ação da Companhia de Jesus que em 1555 tomou conta do Colégio de Artes... Através de sucessivas reformas conseguem os jesuítas uma posição dominante dentro da Universidade de Coimbra e desde 1555 possuem uma Universidade em Évora. Conquistam praticamente o monopólio da educação das classes dirigentes em Portugal. Em ambas as Universidades brota um rebento serôdio de escolástica medieval, tendo como principais representantes os padres Luis de Molina, em Évora, e Francisco Suarez, em Coimbra, ambos espanhóis".

E o mesmo autor conclui:

> "Assim se perderam as promessas do Humanismo; e o começo da mentalidade científica, originada pela ciência náutica, decai em simples rotina, precisamente quando, fora de Portugal, contribuía para as origens da ciência moderna".[20]

De fato, a Companhia de Jesus é fundada exatamente na época em que se afirmava o movimento da reforma tridentina, visando, seja o fortalecimento da moral na Igreja contra a influência da mentalidade renascentista, seja o restabelecimento do espírito de autoridade abalado pelo movimento protestante.

Dentro da perspectiva do pensamento de Gramsci, os jesuítas podem certamente ser considerados como os intelectuais orgânicos da Cristandade colonial.[21]

Para a afirmação da contra-reforma, concorreu também o fato de que os jesuítas, além do domínio na área cultural, exerciam grande influência política junto à Coroa.

Desse modo o pensamento católico serviu com freqüência de amparo, direta ou indiretamente, aos interesses políticos e econômicos da metrópole.

Por seu turno, a empresa brasileira, tanto nos seus aspectos espirituais como temporais, estava marcadamente vinculada à monarquia lusitana, da qual dependia de forma acentuada. Assim sendo, a obra de colonização era entendida basica-

20 Antônio José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, pp. 93-94.

21 Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, p. 17.

mente como ampliação ou extensão do domínio cultural luso cristão.

Com razão, pois, afirma Sônia Siqueira:

> "O colono que demandava o Brasil era agente da *cultura* portuguesa, que, através dele, se impunha ao país de que se apossava. Canalizavam-se para o mundo americano elementos espirituais e modos de vida: produtos da atividade mental, religiosa, artística ou técnica. Concepções de vida, costumes, estruturas sociais acondicionadas em homens para exportação. Tudo de modo mais ou menos experimental".[22]

De fato, ao transferir-se para o Brasil, tanto os conquistadores como os colonizadores lusos, incluindo os missionários, mantiveram por muito tempo grande fidelidade à cosmovisão lusitana, a tal ponto que mesmo nas primeiras décadas do século XVII frei Vicente do Salvador sentia-se na obrigação de denunciar a falta de amor e apego à terra que os acolhia.

A cultura na Cristandade colonial

A cultura da Cristandade colonial é basicamente um reflexo da cultura dominante na metrópole.

Na realidade, a promoção e a imposição de determinados padrões culturais se enquadrava na própria lógica do projeto colonial, visando a transformar a nova terra e seus habitantes em instrumentos úteis e dóceis aos interesses da Coroa.

Não se pode separar de modo algum os interesses relativos à implantação e promoção da cultura daqueles objetos políticos que constituíram a mola do projeto colonizador. Por outro lado, não se deve esquecer que, apesar de todos os controles, a transposição da cultura lusa assumiu na terra brasileira conotação local, fruto da resistência dos habitantes ao processo de dominação.

Manoel Antônio de Castro destaca com bastante nitidez essas características do projeto cultural brasileiro nestes termos:

22 Sônia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, Ática, São Paulo, 1978, pp. 17-18.

"Enquanto projeto cultural, vai estar relacionado com todo o corpo de instituições para aqui transposto:
A metrópole, na transposição, projeta a sua imagem. Sucede que o projeto brasileiro colhe no espelho não a transposição, mas a disposição negativa e afirmativa. Negativa porque é dinâmica, afirmativa porque é estática. É claro que não surge o impasse; uma síntese compositiva aflora e vem longamente tentando se impor: é o projeto cultural brasileiro".[23]

Não obstante, em razão dos rígidos parâmetros impostos por Portugal nessa transferência cultural para o ultramar, as características de maior autonomia nacional só aflorarão no Brasil a partir de meados do século XVIII, quando efetivamente se começa a questionar de forma mais declarada o modelo de sociedade aqui implantado, com suas conotações políticas, econômicas e religiosas.

Durante a primeira fase do período colonial, a promoção cultural ficou praticamente nas mãos dos religiosos, destacando-se nesta tarefa educacional os jesuítas. À medida que se enquadraram no sistema colonial, as missões passaram a ocupar lugar secundário, e a educação dos filhos dos senhores de engenho veio a constituir-se em sua tarefa primordial.[24]

A preocupação do clero com a educação dos filhos dos senhores da terra era decorrência da sua própria identificação com a classe senhorial, pela participação no sistema do latifúndio escravocrata.

Assim sendo, a formação cultural tornou-se privilégio de minoria pertencente às famílias da classe senhorial ou dos dirigentes da máquina administrativa colonial. Ao referir-se à visita feita pelo padre Gouveia ao colégio da Bahia, nesse mesmo ano de 1583 Cardim escreve:

"Os estudantes de Humanidades, que são filhos dos principais da terra, indo o padre à sua classe, receberam com um breve diálogo, boa música, tangendo e dançando muito bem; porque se prezam os pais de saberem eles esta arte".[25]

23 Manoel Antônio de Castro, *Literatura brasileira: sob o signo de Narciso*, in *Origens da literatura brasileira*, Comunicação/4 Rio, Tempo Brasileiro, 1979, p. 21.

24 Fernão Cardim, *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*, 3ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1978, p. 176.

25 Fernão Cardim, o.c., p. 198.

Não resta dúvida de que os colégios constituíram os mais importantes centros de difusão da cultura no período colonial.

De início, os jesuítas estavam preocupados basicamente com o problema das vocações sacerdotais em terras brasileiras. Foram assim constituídas as confrarias dos Meninos de Jesus, primeiros ensaios de seminários menores no Brasil.

Datam de 1550 as primeiras tentativas dos jesuítas para a organização desses seminários-internatos.

Os colégios dos Meninos de Jesus foram criados em Salvador, Bahia, Porto Seguro, Vitória e São Vicente; e se pensou também em Pernambuco. Mas tiveram vida efêmera, geralmente na década de 1550-1560. A respeito desses seminários-confrarias, comenta Serafim Leite:

> "As confrarias, seminários do Menino Jesus e os colégios, tinham o fim de educar; não excluíam o de despertar nas almas generosas da mocidade um ideal mais alto".[26]

Fracassada essa primeira experiência de formação sacerdotal, iniciou-se uma segunda etapa que passou a ser ministrada diretamente nos colégios dos jesuítas.

Embora destinados primordialmente para a formação do clero, os colégios da Companhia abriram suas portas também para aqueles que desejavam adquirir através da cultura um *status* social na colônia em formação.

De 1560 até meados do século XVIII os colégios se transformaram nos mais importantes pólos de formação cultural do Brasil.

O quadro geral dos estudos abrangia três níveis: curso elementar; curso de letras humanas, correspondendo ao curso secundário e curso de artes, equivalente a curso superior. Para os candidatos ao sacerdócio havia o curso de teologia, abrangendo a teologia moral e a teologia especulativa.

Durante o século XVI foram fundados três colégios de grande importância na área educacional: o colégio da Bahia, e colégio do Rio de Janeiro e o colégio de Olinda.

O curso de teologia iniciou-se em Salvador em 1572, sendo aberto três anos depois também para os alunos externos.

O colégio do Rio foi aberto em 1573, com curso elemen-

26 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portugália, Lisboa, 1938, v. 2, p. 424.

tar e a seguir Humanidades. Em 1662 já se considerava o colégio do Rio como o mais próspero do Brasil.

O terceiro grande centro de estudos fundado no século XVI foi o colégio de Pernambuco.

Importância bem menor tiveram dois outros colégios fundados ainda no século XVI: São Paulo e Vitória. O colégio de São Paulo só veio a ter curso de Filosofia em 1677, e no colégio de Vitória o curso de Humanidades só foi iniciado em meados do século XVII.

Durante o século XVII surgem três outros colégios de grande importância na área educacional do Brasil: o colégio do Recife, o colégio Máximo do Maranhão e o colégio Santo Alexandre no Grão Pará.

O colégio do Recife foi fundado em 1677, e assumiu importância sempre maior à medida que Recife passou a sobrepujar Olinda.

Foi Antônio Vieira quem iniciou a campanha para que os jesuítas tivessem estudos de formação clerical no Maranhão. Em carta de 21 de março de 1661 ele afirmava ao superior geral da Companhia que "em termos de estudo no Maranhão é *omnino* necessário, é muito conveniente, e não é só possível, mas fácil".

Fundado em 1653, o colégio de Santo Alexandre do Grão Pará manteve apenas aulas de Filosofia e Teologia moral durante o século XVII, ficando o curso de Teologia especulativa exclusivo do Maranhão. No colégio do Pará, freqüentavam as aulas dos jesuítas os padres das Mercês e outros clérigos seculares.

Impondo um tipo de estudo clássico, os jesuítas só em parte conseguiram acompanhar a evolução cultural dos séculos XVII e XVIII, em que se estabelece na Europa o primado científico, em base aos estudos das ciências físicas e matemáticas.[27]

Apesar da importância desses colégios, os jesuítas não conseguiram criar no Brasil nenhum centro universitário, conforme seu desejo, pois encontraram sempre a resistência da metrópole. Não interessava de fato à Coroa prestigiar o padrão de ensino cultural da colônia. Daí a observação de Antônio Paim:

27 Serafim Leite, o.c., v. 7, pp. 166-171.

"A obra iniciada pelos jesuítas não se completou pela implantação de um centro universitário ou assemelhado, onde os estudos filosóficos adquirissem a indispensável sistematização. Essa circunstância reduz muito o interesse pelo pensamento filosófico na Colônia, o que possivelmente explica o caráter incipiente da pesquisa empreendida nesse terreno".[28]

Aliás, se a pesquisa sobre o pensamento colonial for limitada aos livros impressos na época, ele encontra ainda o obstáculo da censura e o expurgo imposto a muitos textos de natureza filosófica, religiosa ou literária.

O expurgo dos textos clássicos

Além de não haver no Brasil centros universitários, outra grande restrição ao desenvolvimento cultural era a mutilação que sofriam os textos clássicos e literários, quando se fazia necessária sua utilização, sobretudo nas escolas. Essa tarefa era exercida em modo especial pelos religiosos, que dirigiam praticamente toda a rede escolar nessa época.

Não poucos autores exaltam a formação humanística ministrada pelos jesuítas no período colonial. Tal afirmação deve ser entendida dentro de certos limites.

Havia, de fato, neste tipo de ensino, o desinteresse quase total pelas ciências e pelas atividades técnicas e artísticas. Na colônia e na metrópole mantinham-se os religiosos fechados à análise e à crítica, à pesquisa e experimentação. O espírito de questionamento e de livre exame era combatido, pois os jesuítas queriam salvaguardar os ideais da ortodoxia católica, daí advindo a insistência em salvaguardar o dogma e a autoridade.

A formação ministrada pelos jesuítas visava a preparar o clero para a formação do humanista e do filósofo, servindo estas de base para a Teologia. É o que observa Creusa Capalbo, acrescentando:

"A formação humanista foi entendida no século XVI como a formação para a eloqüência latina, a expressão bela, correta e elegante desta língua. Por isso, todos os estudos eram

28 Antônio Paim, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, Grijalbo, São Paulo, 1967, p. 23.

feitos em latim: Filosofia, História, Matemática, Ciências Naturais e Físicas".[29]

O humanismo jesuítico era elaborado dentro dos parâmetros da fé, e basicamente dentro da concepção aristotélico-tomista medieval. Continuava, portanto, a predominar, na sua cosmovisão, o primado de Deus, da fé e, conseqüentemente, da autoridade. A partir dessa primazia religiosa, também os valores materiais deviam ser expressos através da ética cristã. Em outras palavras, a razão devia estar submissa à fé, e o corpo ao espírito. De forma alguma concordavam os discípulos de Santo Inácio com uma visão do homem que significasse a exaltação da liberdade, da vida, do prazer, da dignidade e independência humanas. Assim sendo, o estudo dos autores Clássicos era promovido desde que os textos passassem pela censura prévia, e pelo necessário expurgo das passagens não condizentes com os princípios da fé e da moral católicas.

É claro, além disso, que não se permitia a circulação de textos de nenhum filósofo ou pensador que contestasse de algum modo essa orientação básica da vida. A esse respeito escreve Saraiva:

> "A *Ratio Studiorum*, estatuto pedagógico da Companhia, impunha o regresso a Aristóteles, interpretado por S. Tomás, amputava os autores greco-latinos que haviam servido de base à pedagogia dos humanistas, e dava como finalidade do ensino não o desenvolvimento do senso crítico e da livre iniciativa mental, mas o da habilidade verbal em defesa da ortodoxia defendida no Concílio de Trento. Tratava-se de encontrar argumentos para demonstrar aquilo que antecipadamente se aceitava, sem discussão, como ponto de fé".[30]

Aliás, o controle sobre a produção literária introduzida no Brasil foi desde o início muito rígido, como o declara explicitamente o historiador da Companhia de Jesus, Serafim Leite, com estas palavras:

> "Naturalmente havia seleção de leituras e livros. Não se davam a ler todos, indistintamente, à proporção que iam chegando da Europa. Determinou-se que se examinassem antes,

29 Creusa Capalbo, *As raízes históricas da filosofia da educação no Brasil*, in *As idéias filosóficas no Brasil*, século XX, parte II, Convívio, São Paulo, 1978, pp. 40; 48-49.

30 Antônio José Saraiva, *História da literatura portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, p. 93.

e corrigissem, no que tivessem (se tivessem) de contrário à edificação e bons costumes. Isto era em 1596, mas estava já em vigor desde o tempo de Santo Inácio a legislação geral da Companhia no que toca a livros obscenos e heréticos, aqueles totalmente proibidos, os segundos admitidos com as devidas cautelas".

E em seguida acrescenta ainda este tópico expressivo:

"Os livros poéticos não estavam nas boas graças da pedagogia da época. Distinguiam-se, porém, os livros escritos em latim e os escritos 'em romance'. Com os últimos havia maior rigor, pelos devaneios que suscitam em cabeças juvenis, e porque eram obstáculo ao cultivo sério do latim, a língua culta de então. Sendo informado o P. Geral, de que se introduzira no Brasil o costume de celebrar as festas com sonetos e coplas espirituais, mostrou-se contrário e proibiu tal uso, não por eie em si, mas pela leitura de livros profanos, a que esse hábito daria ocasião. Igual proibição atingia certos clássicos latinos. A Congregação Provincial da Bahia (1583), propôs 'que se desse alguma emenda aos livros de Humanidades de Plauto, Terêncio, Horácio, Marcial e Ovídio'. Com efeito, receberam-se no Brasil esses autores, como já se usavam, já expurgados e adaptados ao ensino da juventude, no Colégio Romano".[31]

As leituras, portanto, sobretudo nas escolas, eram orientadas para a manutenção da ordem sacral de Cristandade implantada na metrópole e na colônia. Acresce também, além disso, que os livros eram escassos.

Os livros, as bibliotecas e a imprensa

A quantidade de livros introduzida no Brasil durante os dois primeiros séculos de colonização lusitana era bem pequena. Em grande parte essas obras estavam nas mãos dos clérigos, pela falta de interesse pela leitura e pela pouca circulação de idéias nesse período.

Em carta escrita de São Vicente, datada de 10 de março de 1553 e dirigida ao provincial Simão Rodrigues, o irmão Pero Correia declara:

31 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portugália, Lisboa, 1938, v. 2, p. 543.

"Mas faltam livros em linguagem para estudar, porque não sou latino, e não me posso auxiliar dos textos de latim. Mande-me V. R. alguns".

E logo em seguida prossegue:

"Também queria aqui um *Flos Santorum,* dos emendados, e outros de onde possa extrair grandes exemplos com muita doutrina para estes gentios, os quais espero ver todos cristãos antes de morrer".[32]

A preocupação do jesuíta, portanto, é de livros de doutrina e espiritualidade católica, com um escopo declaradamente catequético.

Conforme carta escrita nesse mesmo ano pelo padre Cipriano Suarez ao padre Inácio de Loyola, sabe-se que a Coroa financiava também a formação de bibliotecas nos colégios dos jesuítas de além-mar.[33]

A respeito da organização das bibliotecas nos colégios, escreve Serafim Leite:

"De Portugal vieram livros efetivamente enviados umas vezes pelos padres, outras pelo próprio rei...
Livros latinos, de natureza ascética ou doutrinal, houve os suficientes, desde o começo, exceto nalguma casa mais pobre, como a do Espírito Santo, onde Brás Lourenço não possuía em 1554 senão a *Vita Christi.* Escasseavam mais os livros de textos para as escolas.[34]

Não era, portanto, muito fácil o acesso a obras impressas.

Tudo leva a crer, além disso, que durante os séculos XVI e XVII não houvesse venda de livros no Brasil. Geralmente apenas os clérigos, e especialmente os religiosos, estavam interessados em atualizar de algum modo sua cultura. Estes mandavam buscar diretamente os livros de Portugal, através de seus superiores.

O maior interesse pela leitura começa a surgir nas primeiras décadas do século XVIII, com o ciclo do ouro. Esse despertar intelectual parece ter suas origens nas Minas Gerais, e em seguida no Rio de Janeiro, onde se estabeleceu a capital do vice-reino.

32 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil,* Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, pp. 440-442.

33 Serafim Leite, o.c., v. 1, p. 467.

34 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* Livraria Portugália, Lisboa, 1938, pp. 541-542.

Através do estudo do seqüestro de bens de 130 portugueses cristãos novos residentes no Brasil ou brasileiros natos, presos entre os anos de 1704 e 1761, estando a maioria dos seus envolvidos em negócios com as Minas, Anita Novinsky faz observar que alguns deles tinham boas bibliotecas para a época.[35]

Convém lembrar, aliás, que em fins do século XVIII e princípios do século XIX os livros começam a ser vendidos em lojas, juntamente com outros produtos como tecidos, chapéus, botas, cobertores, velas.[36] Tal costume, aliás, perdura ainda hoje em diversas cidades do interior.

Numa população de maioria analfabeta, o livro era uma mercadoria de comércio muito restrito, destinada a um público muito seleto.

Uma das dificuldades básicas para a circulação das idéias na colônia era também a falta de tipografias. Qualquer obra escrita nesse período devia ser enviada a Portugal para ser revista pela censura, e só então era autorizada a sua impressão. Desse modo a metrópole podia controlar ao mesmo tempo tanto a publicação como o comércio dos livros no Brasil. Qualquer produção intelectual só circulava na colônia sob o rígido controle da censura régia.

Carlos Rizzini comenta esse aspecto com estas palavras:

> "Sem tipografias até 1808, e dependendo a custosa e tardia impressão no reino de censura e licença, bem se afigura a quase impossibilidade de darem os brasileiros largas ao seu estro literário até a trasladação da Corte para o Rio de Janeiro. Daí o terem sido mais e melhores as suas obras inéditas ou extemporâneas do que as públicas e tempestivas...
> Fomos, os portugueses da América, dos últimos povos da cristandade a usar a letra de forma".[37]

Na época da dominação holandesa no Recife, em meados do século XVII, Maurício de Nassau tentara fundar ali uma tipografia, mas por contratempos imprevistos o projeto não chegou a ser realizado. De fato o primeiro mestre impressor Pieter Janszoon, faleceu ao chegar, e não foi possível encon-

35 Anita Waingort Novinsky, *Inquisição, Inventários de bens confiscados a cristãos novos*, Imprensa Nacional, Livraria Camões, s/d., p. 17.

36 Rubens Borba de Moraes, *Livros e Bibliotecas no Brasil colonial*, Livros Técnicos e Científicos Editora, Rio de Janeiro, 1979, pp. 39-40.

37 Carlos Rizzini, *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense*, Editora Nacional, São Paulo, 1957, p. 70.

trar outro tipógrafo que se dispusesse a vir durante o tempo do governo do conde.

Em princípio do século XVIII um negociante montou no Recife uma pequena oficina e começou a imprimir orações e letras de câmbio. Mas o estabelecimento foi logo desmantelado por uma carta régia de 8 de junho de 1706, mandando seqüestrar as letras impressas e notificar os donos delas e oficiais de tipografia que "não imprimissem nem consentissem que se imprimissem livros ou papéis avulsos".[38]

Em 1746 o impressor português Antônio Isidro da Fonseca tentou de novo montar uma tipografia no Rio de Janeiro. Imediatamente o governo mandou seqüestrar o material tipográfico enviado para a colônia com a seguinte justificativa referente ao Estado do Brasil:

> "No qual não é conveniente se imprimam papéis no tempo presente, nem pode ser de utilidade aos impressores trabalharem no seu ofício, aonde as despesas são maiores que no Reino, no qual podem ser impressos os livros e papéis, ao mesmo tempo que dele devem ir as licenças da Inquisição e do Conselho Ultramarino sem as quais não se podem imprimir nem correrem as obras".[39]

Na verdade, a preocupação básica do governo lusitano era restringir a possibilidade de veiculação de idéias contrárias aos interesses políticos, religiosos e econômicos da Coroa. Por essas restrições da metrópole, ciosa do controle do pensamento nas colônias, a imprensa no Brasil só pode ser ativada em princípios do século XIX, já com a presença do monarca português no Rio de Janeiro.

Outro aspecto que deve ser também assinalado é o restrito público a que as obras publicadas se destinavam. Com razão observa Antônio Cândido:

> "Os homens que escrevem aqui durante todo o período colonial são ou formados em Portugal, ou formados à portuguesa, iniciando-se no uso de instrumentos expressivos conforme os moldes da mãe-pátria. A sua atividade intelectual, ou se destina a um público português, quando desinteressada, ou é ditada por necessidades prático-administrativas, religiosas. Assim ou a obra se confundia à atividade prática, como ele-

38 Carlos Rizzini, o.c., p. 71.
39 Carlos Rizzini, o.c., p. 71.

mento dela (sermão, relatório, polêmica, catequese), ou se fechava na fronteira de pequenos grupos letrados, socialmente ligados às classes dominantes, com a tendência conseqüente ao requinte formal".[40]

Desse modo, além de extremamente limitada, a produção literária desse período estava praticamente a serviço do projeto colonial, como um instrumento útil para a manutenção da ordem social na Cristandade luso-brasileira.

A maior parte dessa produção literária tem sua origem nos conventos, trazendo, portanto, profunda marca religiosa. Esse caráter religioso, além disso, é orientado na maioria dos casos dentro dos próprios parâmetros da ideologia católica da expansão e defesa da fé. É por esse prisma que os acontecimentos políticos e econômicos são interpretados com freqüência.

É ainda Antônio Cândido quem destaca esse caráter peculiar da literatura brasileira no período da Cristandade, escrevendo:

> "Poderíamos dizer que as manifestações literárias ou de tipo literário se realizaram no Brasil, até a segunda metade do século XVIII, sob o signo da religião e da transfiguração. Aquela foi a grande matriz ideológica, justificando a conquista, a catequese, a defesa contra o estrangeiro, a própria cultura intelectual.
> Era idéia e princípio religioso, era forma de vida e padrão administrativo; não espanta que fosse igualmente princípio estético e filosófico".[41]

A promoção da cultura e da civilização na colônia estava, portanto, rigidamente condicionada por uma visão político-religiosa dominante na Cristandade.

Aliás, um dos eixos ao redor dos quais gira essa concepção política religiosa é a teologia da monarquia lusitana, merecendo, portanto, enfoque particular.

40 Antônio Cândido de Melo e Souza, *Letras e idéias no Brasil colonial*, in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Difel, Rio, 1977, Tomo I, v. 2, pp. 92.

41 Antônio Cândido de Melo e Souza, *Letras e idéias no Brasil colonial*, in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Rio, 1977, Tomo I, v. 2, pp. 92-93.

3

CONCEPÇÃO TEOLÓGICA DA MONARQUIA LUSITANA

Desejo iniciar a análise mais específica do pensamento católico colonial com o estudo da concepção teológica a respeito da monarquia lusitana.

Importa, aliás, ressaltar desde o início que a Cristandade colonial nasceu no âmbito do expansionismo político e econômico lusitano: não tinha, portanto, autonomia própria. Surgiu e se configurou dentro do projeto colonizador lusitano. A Cristandade se identificava praticamente com o reino de Portugal em expansão.

Por essa razão, a implantação da Cristandade no Brasil só será bem compreendida quando situada dentro de toda a ideologia que perpassou o expansionismo lusitano, e que atuava no sentido de sua sacralização. De fato, todo o reino de Portugal ficou imbuído de uma concepção marcadamente teológica e messiânica. Em outras palavras, o pano de fundo da expansão política e econômica era uma visão sagrada do reino lusitano e de sua missão na terra.

Não era, portanto, apenas de modo burocrático que a Igreja estava unida ao Estado. Existia toda uma reflexão teológica que dava um conteúdo de fé à colaboração entre o poder espiritual e o poder temporal, ou, numa visão de síntese, à união desses dois poderes na pessoa do monarca lusitano. Dentro dessa perspectiva, o pensamento católico enfatizava nesse período a questão da origem divina da monarquia.

A fundação divina da monarquia

Em Portugal, a doutrina medieval da autoridade divina dos reis foi fortalecida ainda mais pelas lendas e tradições que atribuíam à monarquia lusa origem divina, e, conseqüentemente, contínua proteção divina.

A primeira figura sacralizada foi o próprio D. Afonso Henriques, o fundador do reino lusitano no século XII.

Segundo o cronista Fernão Lopes, a própria Virgem Maria apareceu a D. Egas Muniz, marcando com o sinal de Deus o menino que ia ser miraculoso: "porque meu filho quer por ele destruir muitos inimigos da fé".[42]

Já desde criança predestinado, Afonso Henrique passou a cumprir sua missão à frente do povo português.

Além disso, segundo a lenda, o próprio Cristo havia aparecido diretamente a Afonso Henriques na batalha de Ourique para confiar-lhe o trono de Portugal.

Essa tradição foi realçada pelos cronistas em princípios do século XVII. Em 1602 frei Bernardo de Brito publicou um documento apócrifo, segundo o qual o próprio rei redigira em Coimbra, aos 29 de outubro de 1152, a narrativa da aparição de Cristo, que lhe havia dirigido as seguintes palavras:

> "Não te apareci deste modo para acrescentar tua fé, mas para fortalecer teu coração neste conflito, e fundar os princípios do teu reino sobre pedra firme. Confia, Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha cruz. Acharás tua gente alegre e esforçada para a peleja, e te pedirá que entres na batalha com o título de Rei. Não ponhas dúvida, mas tudo quanto te pedirem lhes concede facilmente. Eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e Impérios, e quero em ti e em teus descendentes fundar para mim um Império; por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas".[43]

Dez testemunhas, segundo o cronista, confirmavam as palavras do rei.

Ao referir-se a esses cronistas de Alcobaça, que tanto enfatizavam o espírito patriótico lusitano, Boxer observa:

> "Estes cronistas apresentam graduações profundas quanto ao seu sentido histórico e integridade profissional, mas aceitaram e propagaram todos a história da aparição milagrosa de Cristo a Dom Afonso Henriques, em Ourique. Graças a eles, a lenda de Ourique foi elevada ao estatuto de um indiscutível dogma nacional, e o papel dos portugueses como o povo

42 Fernão Lopes, *Crônica dos Sete Reis de Portugal*, Lisboa, 1952, v. 1, 15.

43 Frei Bernardo de Brito, *Primeira parte da crônica de Cister*, Lisboa, 1602, livro III, cap. 3, f. 126-127.

escolhido de Deus foi afirmado com uma grande abundância de citações bíblicas e históricas (ou pseudo-históricas)".[44]

Outro monarca profundamente glorificado pela tradição até transformar-se numa figura mítica foi o rei D. Sebastião.

Camões, seu contemporâneo, considera-o escolhido e preferido por Deus, com estes versos:

"Vós, tenro e novo ramo florescente
De uma árvore, de Cristo mais amada
Que nenhuma nascida no Ocidente,
Cesárea ou Cristianíssima chamada".

O príncipe ocupa lugar privilegiado, pois pertence a dinastia que é abençoada diretamente por Cristo; e sua missão, segundo o poeta, é expandir a Cristandade:

"E não menos certíssima esperança
De aumento da pequena Cristandade,
Vós, ó novo temor da Maura lança,
Maravilha fatal de nossa idade...
Dada ao mundo por Deus (que todo o mande,
Para do mundo a Deus dar parte grande").[45]

D. Sebastião morreu na batalha de Alcacer-Quibir. Durante o longo período em que Portugal esteve dependente da Coroa espanhola (1580-1640), a esperança da aparição e da salvação do reino por D. Sebastião passou a ser cultivada com intensidade.

A restauração da monarquia lusitana, por sua vez, passou a ser interpretada como uma nova manifestação da predileção de Deus pelos reis de Portugal.

No sermão de ação de graças pronunciado em Coimbra a 12 de dezembro de 1640 o monge agostiniano Francisco da Trindade afirmava que em D. João IV se cumpria a promessa feita cinco séculos antes a D. Afonso Henriques:

"Escolheu Deus ao nosso Rei, como temos dito, cumprindo a promessa que tinha feito àquele seu grande amigo, àquele seu grande cavaleiro, àquele seu valoroso rei D. Afonso Henriques: *Respiciet et Videbit*. E pois Deus escolheu ao nosso rei, será seu governo, governo do mesmo Deus".

44 C. R. Boxer, *O império colonial português*, Edições 70, Lisboa, 1977 p. 413.

45 Luís de Camões, *Os Lusíadas*, 5ª ed., Porto Edições, Porto, I. 7.

O religioso teatino Antônio Ardizone Spinola em 1644 chega mesmo a comparar a genealogia de Jesus Cristo com a de D. João IV, com estas palavras:

> "De maneira que, de qualquer modo que contamos e partimos a genealogia de Cristo Senhor Nosso, mostra-se que não quis Deus dar ao mundo seu divino Redentor, senão na décima-sexta geração de seus avós triplicada; pintando e debuxando nela a décima-sexta geração do nosso desejado Rei, e Redentor Português, com as circunstâncias de sua feliz aclamação".

O monarca surgia assim como o messias esperado, o "Redentor Português".

Ao reproduzir e analisar essas citações, Raymond Cantel conclui:

> "Durante este tempo, na metrópole, os pregadores continuam a fazer de D. João IV o enviado de Deus".[46]

Também Vieira foi um dos grandes enaltecedores da figura desse monarca. Em 1642 o orador jesuíta prometia o império do mundo a D. João IV com estas palavras:

> "Assim prometem as nossas profecias, e confessam as nossas esperanças, fundadas no exemplo de tal rei, e na liberalidade de tais vassalos, para grande aumento da Fé, para grande glória da Igreja, para grande honra da Nação Portuguesa, e ainda para grande opulência dos bens de fortuna, com maior abundância dos bens de graça".

Tratava-se na realidade da implantação do reino de Deus na terra, onde se devia conjugar a felicidade terrena oferecida pela riqueza com a garantia do prêmio eterno.

Mesmo após a morte de D. João IV, Vieira continuou a esperar na sua ressurreição, a fim de que a promessa divina da salvação do mundo através de Portugal pudesse ser cumprida. Em carta de 1659, Vieira escrevia:

> "Ressuscitará sem dúvida El-Rei D. João, e sua ressurreição será o meio mais fácil de conciliar o respeito e obediência de todas as nações de Europa, que o hão de seguir e militar debaixo de suas bandeiras nesta empresa, o que, de nenhum

46 Raymond Cantel, *Prophetisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Ed. Hispano-Americanas, Paris, 1960, p. 94.

modo o fariam, sendo tão orgulhosas e altivas, se não fossem obrigadas deste sinal do céu".[47]

Mesmo no século XVIII, as figuras dos monarcas lusos continuam ainda a ser mantidas numa auréola quase divina.

Na oração fúnebre pronunciada na matriz de São João del Rei, nas Minas Gerais, em 1751, por ocasião das exéquias de D. João V, o vigário dr. Matias Antônio Salgado se expressava nesses termos:

> "Oh! Que triste nova para São João del Rei! Morreu o Augusto, o Potentíssimo, o Pacífico, o Pio, o Saudoso, o Ótimo, o Fidelíssimo: o Sr. D. João V".

Em seguida, fundamentando suas afirmações na Palavra de Deus, o pregador acrescentava:

> "Com este pensamento busquei na Escritura, como é costume, algum paralelo para fundamento do discurso; mas como havia de achar paralelo a um monarca, que foi sem semelhante na grandeza? Resolvi-me a escolher o maior monarca da Escritura, para descobrir alguma semelhança ao maior monarca de Portugal. Escolhi a Salomão, não por totalmente parecido, mas por menos dessemelhante".[48]

Em seu discurso, o orador se delonga para evidenciar como D. João V superara Salomão em grandeza e piedade.

Também o paulista Matias Aires, em suas *Reflexões sobre a vaidade dos homens,* escritas no ano seguinte, procura exaltar esse aspecto quase divino da monarquia. Em seu tratado moral, ele afirma:

> "Só a vaidade dos reis é vaidade justa, porque a Providência já quando os formou para a dominação, logo os destinou para figuras da divindade, e com uma semelhança mais que material, e indiferente; porque a mesma essência de que são imagens, parece, lhes comunicar uma porção da idéia que representam. Por mais que os sucessos sejam regidos pelo acaso, contudo aos reis não os faz a fortuna, nem o valor; mas sim aquela mesma inteligência, que dá os primeiros e principais movimentos ao Universo".

E o mesmo autor prossegue:

47 Raymond Cantel, o.c., p. 101-106.

48 Citado por Eliana Lucia Madureira Yunes, *Semiologia de um sistema: o barroco-sacro de São João del Rei,* Rio de Janeiro, PUC, 1975. Tese de Mestrado no Departamento de Letras e Artes, pp. 61s.

"Os monarcas parecem-se com os mais homens na humanidade, mas diferem nas qualidades da alma: a coroa, que os cinge, não só lhes ilustra a cabeça, mas também o pensamento; o cetro, que indica a majestade, também inspira o esforço; por isso na arte de reinar não há regras, que possam ser sabidas por quem não é rei".[49]

O monarca, por conseguinte, pertence a uma esfera mais divina do que humana. Ele é de certo modo o embaixador de Deus entre os homens. As palavras de Matias Aires dirigem-se claramente ao monarca lusitano D. José I, a quem, aliás, a obra é dedicada.

A concepção do caráter divino da monarquia lusa, portanto, perpassa todo o período da Cristandade colonial.

A respeito da fundação divina do Trono lusitano, o próprio Vieira se expressa nestes termos categóricos:

"Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus — e por isso mais propriamente seu".

E. Hoornaert assim comenta esse pensamento de Vieira:

"Esta teoria do vicariato do rei português, extrema interpretação do padroado, foi defendida por Antônio Vieira até o fim de sua vida, e revestida de contornos dogmáticos, bíblicos e patrísticos... para Vieira, o rei não era somente vigário de Cristo na América, mas também superior imediato dos bispos, e dirigia em última instância toda a atividade missionária".[50]

Como conseqüência dessa dimensão essencialmente religiosa, a missão da Igreja era sustentar a Coroa, para que ela pudesse efetivamente favorecer os ministros do culto no desempenho de sua missão evangelizadora. Por essa razão, tendo os jesuítas do Maranhão conseguido a redução da tribo dos tabajaras, Vieira assim se expressava:

"Deus venceu em poucos dias com poucos homens desarmados... para que Portugal chegasse a compreender e os ministros do rei a se persuadir de que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e prosperidade desta monarquia

49 Matias Aires Ramos da Silva Eça, *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, Livr. Martins Editora, São Paulo, 1966, pp. 66-67.

50 Eduardo Hoornaert e outros, *História da teologia na América Latina*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981, p. 65-66.

são os ministros da propagação da fé, para a qual Deus a instituiu e criou".[51]

Sendo o reino essencialmente missionário, a atuação dos jesuítas devia ser ao mesmo tempo religiosa e política, ou seja, promover o fortalecimento da Coroa.

Embora lamentando que nem sempre o Estado lusitano fosse fiel à sua missão, os religiosos nunca chegaram a contestar o princípio sagrado da autoridade real.

Se toda a autoridade devia ser respeitada, no ápice de todas estava a autoridade do rei, representante direto de Deus para o povo português. O rei era aquele que de forma eminente explicitava a presença de Deus entre o povo. Ele era, de certo modo, o vigário de Deus, o Cristo na terra. Essa idéia, aliás, era fortemente alimentada pelo sentimento messiânico, típico do povo lusitano.

O messianismo lusitano

Durante os séculos XVI e XVII os portugueses foram profundamente marcados pelas concepções messiânicas. Tais idéias brotaram de três fontes convergentes: em primeiro lugar, da tradição milenarista medieval, reforçada no século XIII pelas concepções escatológicas de Joaquim de Fiore; em seguida, pela forte influência do pensamento judaico; por último, pela reviviscência do espírito messiânico entre os cristãos lusitanos, sobretudo a partir das *Trovas* de Bandarra.

A influência messiânica começou a se fazer sentir mais forte em fins do século XV, quando o português Isaac Abarbanel, destacado homem de negócios, anunciou a vinda do messias para 1503. Em 1526 outro judeu, David Rubeni, previu também que estava próxima a redenção do povo eleito.

Enquanto os judeus esperavam a sua salvação, também os cristãos-velhos se empolgavam pela idéia messiânica, fortalecendo ainda mais o seu orgulho pelas conquistas da Coroa lusitana.

Um dos nomes mais importantes na difusão do messianismo luso foi Gonçalo Anes Bandarra, sapateiro de Troncoso. Profundo leitor da Bíblia, era ele procurado com freqüência pela população local que queria ouvir suas orientações. A

51 Citado por Eduardo Hoornaert, o.c., p. 73.

partir de 1530 começou também a fazer versos, nos quais profetizava o futuro de Portugal. Essas profecias, conhecidas como *Trovas,* começaram a ter enorme difusão em toda a região e mesmo em todo o reino. Multiplicavam-se as cópias contendo suas previsões.

Sem dúvida o aspecto de maior destaque era o anúncio da vinda de um monarca, que estenderia o império cristão por todo o mundo, como nestes versos:

"Este rei tem tal nobreza
Qual eu nunca vi em rei
Este guarda bem a lei
Da justiça e da grandeza".

E referindo-se tanto aos gentios como aos pagãos, o poeta acrescentava:

"Servirão um só Senhor
Jesus Cristo que nomeio
Todos crerão que já veio
O ungido do Senhor".[52]

O tema se coadunava perfeitamente com a expansão lusitana e a idéia da propagação da fé entre os infiéis.

Correndo perigo de ficar a dinastia lusa sem descendência para ocupar o Trono, todas as esperanças convergiram para o neto de D. João III, que nasceu a 20 de janeiro de 1554, e tomou o nome do santo do dia, D. Sebastião. Em vista das expectativas que circundaram o seu nascimento, ele passou a ser conhecido como *O Desejado.*

Em seguida, D. Sebastião começou também a ser considerado como o messias esperado. Nessa expectativa reuniam-se com freqüência católicos e cristãos novos. Ele deveria estabelecer a unidade da fé e do império em todo o mundo. Daí esse tipo de messianismo ser conhecido com o nome de sebastianismo.

Em 1558, Diogo Teive compôs um poema em latim sobre a educação do príncipe. Nestes versos traduzidos por Francisco de Andrade, o poeta afirmava entre outras coisas:

52 Exponho aqui em resumo as idéias de Raymond Cantel, bem como algumas citações recolhidas por ele na obra *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira,* Ed. Hispano-Americanas, Paris, 1960, cap. II. Le messianisme portuguais de 1430 a 1640, pp. 21s.

"Agora aquele rei que por milagre
Nos foi dado, fará com seu esforço
Que os termos da espaçosa larga Índia
Se acabem lá onde o mundo os seus acaba
A isto ajuntará com gloriosas
Histórias a infiel terra africana
Do nome lusitano única imiga".[53]

Mas o príncipe esperado morreu muito jovem, na primeira expedição em que tomou parte na África. Não tendo o seu corpo sido identificado com facilidade após o combate, logo surgiram vozes que ele teria desaparecido a cavalo, para voltar posteriormente e salvar o reino.

D. João de Castro, que havia estado anteriormente a serviço do prior de Crato, descobriu nas Trovas de Bandarra certas alusões ao "rei encoberto". E passou a identificar aí o salvador prometido com o rei D. Sebastião, desaparecido no combate. Em 1602 ele publicou em Paris uma biografia de D. Sebastião, com este sujestivo título: *Discurso da vida do sempre bem-vindo e aparecido Rei D. Sebastião, nosso senhor e encoberto desde o seu nascimento até o presente.* Desse modo, oficializava-se com essa publicação o sebastianismo.

A D. João de Castro se deve efetivamente a grande difusão do movimento, com caráter político-religioso.

Durante as primeiras décadas do século XVII, estando Portugal sob a Coroa de Espanha, o sebastianismo serviu como grande força articuladora do espírito nacional. Daí a fácil aceitação que essas profecias encontraram entre o povo e mesmo entre o clero.

Também na Companhia de Jesus a influência do sebastianismo foi muito forte, especialmente através das profecias de um irmão leigo, Simão Gomes, sapateiro como Bandarra. Em 1625 o jesuíta Manuel da Veiga publicou a biografia desse novo visionário.

Foi nesse clima de expectativa messiânica que viveu o padre Vieira, também ele grande divulgador dessas profecias.

Uma das idéias fortes de Vieira era que Portugal estava destinado a ser no mundo o Quinto Império, de extensão universal, sucedendo assim aos quatro grandes impérios do mundo antigo.

53 *Memorial de Pero Roiz Soares,* Coimbra, 1953, p. 19.

Esses quatro impérios são lembrados por Vieira no seguinte tópico de um de seus sermões:

> "O primeiro foi o dos Assírios e Caldeus; e onde está o império caldaico? O segundo foi o dos Persas; e onde está o império persiano? O terceiro foi o dos gregos; e onde está o império grego? O quarto, o maior de todos, foi o dos romanos; e onde está o império romano? Se alguma coisa permanece deste, é só o nome; todos passaram, porque tudo passa".

No fim dos tempos deveria surgir um quinto império, e tal glória estava reservada a Portugal, escolhido por uma predestinação divina.[54]

Ao estudar a vida e as atividades de Vieira, Cantel afirma como uma de suas características típicas a "convicção de que Cristo vai estabelecer incessantemente seu reino sobre a terra, e que Portugal será o principal beneficiário do novo estado de coisas, porque assumirá sua direção espiritual. É a utopia do Quinto Império do Mundo".

E em seguida acrescenta:

> "As primeiras manifestações da grande idéia parecem remontar a 1634, quando Vieira exalta a esperança dos sebastianistas, ou seja, daqueles que esperam a volta do rei D. Sebastião, o salvador que deverá tirar Portugal da dominação espanhola e conduzir para destinos grandiosos".[55]

De fato, ao discursar na Bahia por ocasião da festa de São Sebastião, em 1634, ele refere-se simultaneamente ao santo mártir e ao rei esperado:

> "Por isso, meu invictíssimo encoberto, por mais que Diocleciano vos mande matar, por mais que os algozes vos deixem por morto, por mais que Irene vos queira sepultar... eu contudo vos reconheço vivo, vos confesso vivo, vos reverencio vivo, e espero de vós favores como vivo; porque debaixo destas aparências da morte conservais, encobris a realidade da vida".[56]

Após 1640, Vieira passa a identificar a restauração da monarquia lusa como a realização de uma série de profecias

54 Antônio Vieira, *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968, p. 136.
55 Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antônio Vieira*, Ed. Hispano-Americanas, Paris, 1960, p. 31.
56 Citado por Raymond Cantel, o.c., p. 34.

divinas. D. João IV passa a ser identificado como o Encoberto, e o Salvador prometido por Deus.

No sermão de bons anos, pregado na capela real de Lisboa em 1641, Vieira se expressa com estes termos significativos:

> "Assim como a Madalena, cega de amor, chorava às portas da sepultura de Cristo, assim Portugal, sempre amante de seus reinos, insistia ao sepulcro de el-rei D. Sebastião, chorando e suspirando por ele; e assim como a Madalena no mesmo tempo tinha a Cristo presente e vivo, e o via com seus olhos e lhe falava, e não o conhecia, porque estava encoberto e disfarçado, assim Portugal tinha presente e vivo a el-rei nosso senhor e o via e lhe falava, e não o conhecia. Por quê? Não só porque estava, senão porque ele era o *Encoberto*. Ser o encoberto, estar presente, bem mostrou Cristo neste passo que não era impossível".[57]

À medida que se criava uma expectativa messiânica ao redor daqueles que cingiam a coroa real, difundia-se também paralelamente a idéia de que o povo lusitano era efetivamente o novo povo de Deus presente na história.

O novo povo eleito

Não era, porém, apenas a dinastia lusitana a ser considerada sagrada, por escolha e predestinação divina. Ao fundar o trono, Deus escolhera o próprio povo. Na predileção pela monarquia, Deus fizera também a opção pelos lusitanos.

57 Antônio Vieira, *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968, pp. 178-179. Neste mesmo sermão, o orador jesuíta se apóia também nas profecias de S. Gil, religioso dominicano que no século XIII havia anunciado desgraças para Portugal, mas também havia profetizado a sua libertação e salvação. Eis como Vieira interpreta o pensamento desse frade: "S. Frei Gil, religioso da sagrada Ordem de São Domingos, naquelas suas tão celebradas profecias, diz desta maneira: *Lusitania, sanguine, orbata regio diu ingemiscit*: a Lusitânia, o reino de Portugal, morrendo seu último rei sem filho herdeiro, gemerá e suspirará por muito tempo: *Sed propitius tibi Deus;* Mas lembrar-se-á Deus de vós, ó pátria minha, diz o santo: *Et insperate ab insperato redimeris;* e sereis remida não esperadamente por um rei não esperado. E depois de assim remido, depois de assim libertado Portugal, que lhe sucederá? *Africa debellabitur*: Será vencida e conquistada a África: *Imperium Ottomanum ruet*: O império Otomano cairá sujeito e rendido a seus pés. *Domus Dei recuperabitur*: A Casa Santa de Jerusalém será finalmente recuperada. E por coroa de tão gloriosas vitórias: *Aetas aurea reviviscet*: Ressuscitará a idade dourada; *Pax ubique erit*: Haverá paz universal no mundo. *Felices qui viderint.* Ditosos e bem-aventurados os que isto virem. Até aqui São frei Gil profetizando".

Assim como no Antigo Testamento Deus manifestara a sua escolha em favor do povo judeu, a partir de fins da Idade Média o novo povo de salvação vinha a ser a nação lusitana, em fase de consolidação e expansão.

Ao escrever nas primeiras décadas do século XV, o cronista Fernão Lopes dá muita ênfase à figura de D. João I, fundador da dinastia de Avis em fins do século precedente. Referindo-se à crônica de Fernão Lopes, Amélia M. C. Lacombe declara:

> "Já no desenvolvimento do texto, o fato de D. João ser sempre chamado *O Mestre* implica a constante e dupla interpretação, consciente ou não, que o leitor faz do texto. Por tradição, e tradição conhecida por todos da época, o Mestre era Cristo. Ora, a reiteração da palavra Mestre na Crônica leva à identificação por parte do leitor da figura de D. João com a do Cristo".

E mais adiante ela acrescenta esse sugestivo tópico:

> "Não é de espantar que o leitor/ouvinte passe a tomar o texto da crônica como o texto bíblico, matéria de fé. O evangelista português, Fernão Lopes, sacraliza indiscutivelmente o texto da crônica, transformando os portugueses nos novos apóstolos da verdade cristã-portuguesa.
> Vencedor da cruzada que livra Lisboa-Jerusalém, a cidade sagrada, do poder dos castelhanos-infiéis, D. João passa a ser ... o legítimo condutor do povo escolhido no Portugal-Terra da Promissão".

Conclui, pois, a autora:

> "Aqui, na crônica de D. João I, Evangelho português, começa uma nova idade em Portugal redimido e ressuscitado".[58]

A partir das primeiras décadas do século XV, com a abertura do ciclo marítimo, o povo lusitano começa a descobrir a sua vocação messiânica.

No século XVI o historiador João de Barros chega mesmo a aplicar ao povo lusitano uma das parábolas evangélicas sobre o reino de Deus. Segundo ele, o reino de Portugal pode ser considerado como o "grão de mostarda... o qual tem pro-

58 Amélia Maria Cavalcanti Lacombe, *A crônica do senhor rei Dom Pedro oitavo rei destes regnos, um capítulo da crônica de Portugal*, Rio de Janeiro, PUC, 1979. Tese de livre-docência no Departamento de Letras, pp. 23-26.

duzido desde então grande árvore, que a sua grandeza, potência e doutrina abraça a maior parte das terras".[59]

Alfredo Bosi atribui a pouca influência da Renascença em Portugal ao espírito religioso que perpassa o povo lusitano nesse período. Afirma ele:

> "No caso português e espanhol, os descobrimentos marítimos levaram ao ápice uma concepção triunfalista e messiânica da Coroa e da nobreza (rural e mercantil), concepção mais próxima de certas idéias cesaro-papistas da Alta Idade Média que da doutrina do príncipe burguês de Maquiavel. E durante todo o século XVI vincaram a cultura ibérica fortes traços arcaizantes, que a Contra-Reforma, a Companhia de Jesus e o malogro de Alcacer-Quibir viriam carregar ainda mais".[60]

Essa concepção messiânica do povo é altamente enfatizada por Vieira. Por isso, ao sintetizar o seu pensamento, Hoornaert escreve:

> "O reino de Portugal é pois identificado com o reino de Deus em marcha. Daí porque o rei de Portugal é diferente dos outros reis".[61]

Como novo povo eleito, os portugueses têm missão político-religiosa de expansão da fé e do reino de Cristo.

Conquistar o mundo e dilatar a fé: essa era a predestinação do povo português.

A expansão do reino cristão

À medida que o reino lusitano era identificado com o reino de Deus, a conseqüência lógica era que a dilatação desse reinado espiritual ficasse condicionada à própria expansão política e econômica lusitana. Os aspectos religiosos, políticos e econômicos estavam, portanto, integrados na realidade político-espiritual da Cristandade.

O povo judeu fora outrora o portador da mensagem divina que Javé havia destinado aos homens. Essa mensagem, como

59 Década, I, parte II, pp. 313-317.

60 Alfredo Bosi, *História concisa da literatura brasileira*, 2ª ed., Cultrix, São Paulo, 1974, p. 33.

61 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Teologia na América Latina*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981, p. 65.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

a tocha sagrada dos jogos olímpicos, era agora transmitida aos lusos, que deviam ser os portadores dela por todo o mundo.

Daí a grande preocupação da Coroa em enfatizar nos documentos oficiais a união entre os interesses políticos e religiosos, típica das conquistas lusitanas: novos súditos para o rei, novos fiéis para Cristo.

A literatura desse período também põe em relevo essa unidade entre expansão política e dilatação da fé.

Segundo Hernani Cidade, "atribuir à Nação um divino mandato de conquista do mundo para Deus" constituiu "uma das teses em que estão de acordo todos os historiadores, moralistas e poetas, atentos à expansão ultramarina".[62]

Também Antônio Saraiva, outro renomado historiador da literatura lusitana, enfoca esse aspecto por outro prisma, escrevendo:

> "A história de Portugal aparece desde o começo orientada para a missão providencial da dilatação da fé. Os reis cruzados são objeto de especial desenvolvimento em Os Lusíadas, como sucede com Afonso V, o Africano. As dificuldades que surgem no caminho para a Índia resultam de que um deus pagão, Baco, se persuade de que a implantação do Cristianismo no Oriente lhe roubará o culto de seus fiéis".[63]

Na concepção lusitana da época, portanto, os interesses políticos e religiosos da Coroa formavam uma unidade, bem indicada na expressiva frase de Camões, dilatar a fé e o império. Segundo a mentalidade dominante, tratava-se de implantar nas novas terras descobertas a Cristandade, ou seja, o Estado luso-cristão.

Durante os séculos XV e XVI generaliza-se entre os portugueses a convicção de que eles constituíam efetivamente o povo de Deus em expansão. Raymond Cantel ressalta esse aspecto, afirmando:

> "Os portugueses começam a pensar que sua missão é de ordem divina, seu patriotismo assume caráter sagrado e tende a ser colocado ao serviço de um imperialismo ao mesmo tempo religioso e político, de caráter universal. Seus missionários, seus marinheiros e seus soldados levavam a palavra de Cristo

62 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, 2ª ed., Armenio Amado, Ed. Coimbra, 1963, v. 1, p. 91.

63 Antônio José Saraiva, *História da Literatura portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, pp. 84-85.

a tantas nações, que eles pensam que o céu os escolheu para a levar a toda a terra".[64]

É neste sentido que Camões exalta os feitos dos reis e heróis antepassados, em sua celebração poética:

"E também as memórias gloriosas
Daqueles reis que foram dilatando
A fé, o Império, e as terras viciosas
De África e de Ásia andaram devastando
E aqueles por obras valorosas
Se vão da lei da morte libertando".[65]

Em outras palavras, os portugueses reviviam a grande epopéia do povo de Deus, descrita no Antigo Testamento.

Na época do descobrimento do Brasil, Diogo Velho, da chancelaria real, profetizava que o rei D. Manuel havia de submeter à fé cristã tanto os judeus descendentes de jebuseus — como os maometanos, da antiga tribo de Ismael. Eis os seus versos:

"O grão rei D. Manuel
A Jebusseu e Ismael
Tomará e fará fiel
A lei toda universal".[66]

O jesuíta Antônio Vieira faz mesmo a apologia da metrópole lusitana como expressão de desígnio particular de Deus. Em outras palavras, Portugal é a nova presença de Israel no mundo, o novo povo escolhido para ser o portador da mensagem divina da salvação. Vieira afirma expressamente a vocação messiânica do povo lusitano, neste termos:

"O reino de Portugal enquanto reino e enquanto monarquia está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios, à qual muitos deles por sua incapacidade e ignorância invencível não estão obrigados".

E o orador jesuíta enfatiza esse aspecto acrescentando:

"Tem esta obrigação Portugal enquanto reino; porque foi este o fim particular para o qual Cristo o fundou e instituiu,

64 Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, Ed. Hispano-Americanas, 1960, p. 26.
65 Luís de Camões, *Os Lusíadas*, 5ª ed., Porto Ed., Porto. I. 2.
66 Hernani Cidade, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, 1948, pp. 28-29.

como consta da mesma instituição. E tem esta obrigação enquanto monarquia porque este foi o intento e contrato com que os sumos pontífices lhes concederam os direitos das conquistas, como consta de tantas bulas apostólicas".[67]

Em outro de seus sermões, pronunciado em 1640, ele expressa idéias análogas afirmando:

"Ouvimos a nossos pais, lemos nas nossas histórias, e ainda os mais velhos viram em parte, com seus olhos, as obras maravilhosas, as proezas, as vitórias, as conquistas que por meio dos portugueses obrou em tempos passados vossa onipotência, Senhor".

Na opinião dele, portanto, Deus estava sempre ao lado do povo lusitano em sua expansão colonialista. E dirigindo-se ainda ao Todo-poderoso, continua:

"Vossa mão foi a que venceu e sujeitou tantas nações bárbaras belicosas e indômitas, e as despejou do domínio de suas próprias terras, para nelas os plantar, como plantou com tão bem fundadas raízes... e para nelas os dilatar, como dilatou, e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América".[68]

As conquistas lusitanas eram a manifestação visível da expansão do reino de Deus. Tendo em vista o caráter universal da mensagem de Cristo, o domínio lusitano devia mesmo se estender por toda a terra.

Ainda em 1725 o arcebispo de Goa, D. Frei Inácio de Santa Teresa, declarava-se firmemente convencido de que o início da monarquia universal portuguesa estava para breve. E acrescentava:

"E a razão é porque Deus escolheu deliberadamente os portugueses de entre as outras nações para governarem e reformarem todo o mundo, com comando, domínio e império, tanto puro como mestiço, sobre todas as suas quatro partidas, e com promessas infalíveis para a subjugação de todo o globo, que será unificado e reduzido a um único império, do qual Portugal será a cabeça".[69]

67 Citado por Eduardo Hoornaert, in *História da Teologia na América Latina*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981, pp. 64-65.
68 Antônio Vieira, *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968, pp. 417-418.
69 Citado por C. R. Boxer, *O império colonial português*, Edições 70, Lisboa, 1977, p. 412.

Dentro dessa perspectiva, os missionários a serviço da Coroa procuravam não apenas ampliar o âmbito da fé cristã, mas ao mesmo tempo expandir o domínio colonial lusitano.

Os clérigos que vêm ao Brasil tornam-se arautos significativos dessa concepção político-religiosa. A transformação do território habitado anteriormente pelos indígenas numa Cristandade constitui uma das principais metas da atividade missionária. Com freqüência essa idéia aparece nos documentos dos religiosos no período colonial.

Escrevendo de São Vicente ao padre Inácio de Loyola, em fins de março de 1555, Anchieta afirma que os jesuítas continuam trabalhando em Piratininga, "que principia a ser povo de Deus".[70]

Pensamento análogo expressa o padre Juan de Azpilcueta Navarro, em carta de Porto Seguro, datada de 24 de junho de 1555. O documento conclui com esta afirmação:

> "O fruto mais sólido desta terra parece que há de ser quando se for povoando de cristãos".[71]

Na realidade, os missionários consideravam-se a serviço da Coroa para expandir as fronteiras da fé. Segundo eles, Portugal já constituía um verdadeiro reino cristão, segundo os desígnios de Deus. Tratava-se agora de dilatar e ampliar a Cristandade nas novas terras descobertas.

A milícia espiritual de Cristo

A Companhia de Jesus pode ser considerada, sem dúvida, como o suporte religioso mais significativo dentro dessa perspectiva de expansão colonial. Colocados a serviço da Coroa, os jesuítas se dispuseram a exercer sua função com todo o dinamismo de uma ordem religiosa recém-fundada na Igreja.

Fora Diogo de Gouveia, o Velho, quem sugeriu a vinda desses religiosos para Portugal. Em carta escrita de Paris, em data de 17 de fevereiro de 1538, ele apregoava a utilização dos membros da Companhia de Jesus como missionários nas novas conquistas das Índias, com estas palavras:

70 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 2, p. 195.
71 Serafim Leite, o.c., v. 2, p. 250.

"Se estes homens se pudessem haver para irem à Índia, seria um bem inestimável... Eles são todos sacerdotes, e de muito exemplo e letrados, e não demandam nada".[72]

Gouveia enviou também uma carta ao jesuíta Pedro Fabro, em Roma, sondando-o sobre a disponibilidade da Companhia para assumir a missão na Índia. Este respondeu a 23 de novembro de 1538, que os jesuítas estariam à disposição, desde que o papa assim o decidisse.

A 4 de agosto de 1539 D. João III escrevia ao diplomata Pedro de Mascarenhas, residente em Roma, para que se entendesse com os jesuítas e obtivesse da Santa Sé o seu consentimento. E o rei terminava:

"E haverei por meu serviço vir uma pessoa vossa com eles para os guiar e acompanhar, porque venham o mais cedo que seja possível".[73]

Em carta de 10 de março de 1540, Mascarenhas respondia ter conseguido dois jesuítas para se colocarem de início a serviço da Coroa lusa: um português — Simão Rodrigues — e outro espanhol, cujo nome era Nicolau Afonso de Bobadilha.

A partir desse ano, portanto, os jesuítas passaram a se integrar progressivamente no projeto colonial lusitano: primeiro como missionários na Índia e no Extremo Oriente, e em seguida, a partir de 1549, como missionários no Brasil, além de outras colônias.

A presença jesuítica no reino lusitano foi sempre marcada por uma perspectiva missionária. De fato, os jesuítas foram chamados pela Coroa para serem os seus missionários com um caráter verdadeiramente oficial.

Em carta de 31 de janeiro de 1559 ao superior geral da Companhia Diego Laynes, o Dr. Torres afirmava, referindo-se a D. João III:

"El Rei, que esteja em glória, desejou a Companhia em suas terras, esperando por ministério dela cumprir com muitas obrigações que a Coroa tem, não só como Rei, mas ainda como Prelado, por ser ele e os seus descendentes, Mestres de Cristo, Santiago e Avis, por cuja razão é pastor espiritual em todas as índias e terras da sua conquista, e em muita parte

72 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, pp. 94-95.
73 Serafim Leite, o.c., v. 1, p. 104.

do reino. E a este fim quis fundar e dotar o Colégio de Coimbra".[74]

Os padres da Companhia, por sua vez, procuravam corresponder a esta predileção da Coroa. Referindo-se à gratidão que tinham para com Deus e "para com os cooperadores e principais ministros de sua divina Providência". Inácio de Loyola, em carta de 14 de junho de 1553, mandava que os jesuítas do mundo inteiro recordassem diariamente em suas preces o rei de Portugal e sua família, em força da obediência:

> "E assim, vendo quanta obrigação tem toda a nossa Companhia, entre todos os príncipes cristãos, ao sereníssimo rei de Portugal, com cujo favor e mui liberal ajuda se começou a fundar e se derramou em tantas partes nossa Companhia, com muito fruto do divino serviço e espiritual ajuda das almas, me pareceu no Senhor nosso mover-vos com a obediência, ao que sem ela sei que muitos de vós sereis de vossa mesma caridade movidos".

Entre as pessoas que merecem especial gratidão dos jesuítas o fundador da Companhia indica D. João III, a rainha D. Catarina e os príncipes D. João e D. Joana.[75]

Ao enfatizar os vínculos de amizade que uniam os jesuítas à Coroa lusitana, Wetzel escreve:

> "A ligação da dinastia de Avis com a Companhia era tão estreita que a mãe de D. Sebastião, quando viúva, fez os votos de escolástica da Companhia, para o que Santo Inácio lhe obteve uma dispensa especial do Santo Padre. Na ordem ela tomou o pseudônimo de Matheo Sancho, não lhe sendo permitido usar a veste religiosa para que sua profissão permanecesse em segredo, e se evitasse que outras mulheres lhe seguissem o exemplo".[76]

Vinculado à Coroa, o aspecto missionário foi levado muito a sério pelos jesuítas, que bem podem ser caracterizados como a milícia espiritual na expansão ultramarina. Com razão, pois Baêta Neves designava sugestivamente os primeiros mis-

74 Citada por Herbert Ewaldo Wetzel, *Mem de Sá, terceiro governador geral (1557-1572)*, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro, 1972, p. 156.

75 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, pp. 487-489.

76 Herbert Ewaldo Wetzel, *O condicionamento histórico étnico-cultural da Igreja no Brasil*, in *Missão da Igreja no Brasil*, Loyola, São Paulo, 1973, pp. 34-35.

sionários jesuítas no Brasil como os "soldados de Cristo na terra dos papagaios". Aliás, esse mesmo autor assim define o projeto missionário da Companhia de Jesus:

> "Os jesuítas vieram conquistar não uma terra sagrada; vieram construir a cidade de Deus num espaço que não o conhecia. E não apenas construir, mas velar continuamente pela preservação dos resultados de sua tarefa. Este projeto missionário tinha uma ideologia antes que se conhecesse pessoalmente o Brasil. Ideologia que era um encontro das antigas tradições escolásticas medievais com recentes anseios de conhecer e ocupar o mundo... Encontro curioso do monge copista com o cruzado guerreiro, do saber e da luta. Ideologia que não nega o mundo profano e quer nele edificar, para os homens, em nome de Cristo".

E mais adiante acrescenta:

> "Ideologia que compreendeu que era — ela mesma — um grande e permanente instrumento de luta em um mundo cristão em guerra com hereges e pagãos, com trânsfugas e inocentes".[77]

A visão missionária tem como característica específica a construção do reino de Cristo, mas isto pressupõe também, dentro da perspectiva da época, o espaço territorial que configura a Cristandade em expansão.

A aliança entre a cruz e a espada

Se aos jesuítas incumbia especificamente a conquista espiritual, aos soldados cabia garantir a dominação territorial. Eram essas as duas faces — espiritual e temporal — da expansão da Cristandade. Aliás, essa união entre a cruz e a espada era também conseqüência da concepção messiânica tão típica do reino lusitano. Dentro dessa ótica, não havia muita distinção entre o sacerdote e o soldado, pois ambos estavam a serviço da mesma causa divina.

João de Barros exprime com muita firmeza essa convicção, referindo-se ao imperialismo luso nestes termos:

77 Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1978, pp. 157-158.

"Toda a sua conquista é com aqueles dois gládios que Deus pôs o estado de todo o Universo: um espiritual, que consiste na dominação do Evangelho por todo o paganismo do mundo que tem descoberto, aumentando e dilatando o estado da Igreja; e outro material, com que ofende a perfídia dos Mouros, que querem impedir estas obras".[78]

Essa mesma convicção expressa pelo historiador luso no século XVI, aparece também claramente em Vieira no século seguinte. Ao analisar o pensamento desse missionário e teólogo jesuíta, Eduardo Hoornaert, assim sintetiza suas convicções a respeito da expansão colonial:

"A história de Portugal é história de salvação, é história sagrada. As caravelas portuguesas são de Deus, e nelas vão juntos os missionários e os soldados".

E confirma com esta citação explícita de Vieira:

"Não só são apóstolos todos os missionários, senão também os soldados e os capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja... Nas outras terras, uns são ministros do Evangelho e outros não; nas conquistas de Portugal todos são ministros do Evangelho".

Daí a conclusão de Hoornaert:

"Neste contexto, a separação entre Igreja e Estado não tem significado, pois poderia enfraquecer a obra missionária".[79]

Em outro sermão sobre a bula da cruzada, feito em Lisboa em 1647, Vieira refere-se aos soldados como "beneméritos da fé e da Igreja".[80]

Por conseguinte, ao defenderem as conquistas lusitanas na África, os soldados portugueses estavam, segundo o orador, exercendo uma missão religiosa em defesa da fé. Por isso eles eram pagos com dinheiro recolhido para uma causa santa, a cruzada, cuja oferta garantia aos doadores os benefícios espirituais das indulgências da Igreja.

Referindo-se a D. João III, o monarca da colonização do Brasil, o historiador Rocha Pita faz a apologia desta união entre a conquista temporal pelas armas e a conquista espiritual pela conversão, com estas palavras:

78 João de Barros, *Década I*, parte II, pp. 313-317.
79 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Teologia na América Latina*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981, p. 65.
80 Antônio Vieira, *Sermões*, Edameris, São Paulo, 1957, v. 2, p. 185.

"Empenhou o seu católico zelo na empresa, assim das terras como das almas do Brasil, e conseguiu ambos os triunfos, trazendo tantas ovelhas ao rebanho do universal pastor, como súditos ao jugo do seu domínio. Enviou juntos capitães e missionários para que, juntamente com as colônias portuguesas, crescessem as searas evangélicas".[81]

A descoberta e a colonização do Brasil foi uma aventura conjunta do Estado lusitano e da Igreja católica. A espada e a cruz caminhavam juntas. De fato, a expansão dos povos ibéricos apresentava uma combinação de motivos econômicos, políticos e religiosos.[82]

Esta convicção da união entre a cruz e a espada aparece também claramente nos versos com que o autor jesuíta do poema *De Gestis Mendi de Saa* enaltece o terceiro governador geral e suas tropas em guerra contra grupos indígenas.

Num dos tópicos ele afirma que os soldados com suas espadas pertencem "aos esquadrões de Cristo". A conclusão é um hino de graças pela vitória da cruz, através das armas portuguesas, aniquilando o poder do inferno, expresso no massacre das populações indígenas. Daí a exultação dos soldados:

"Desfraldando a bandeira da cruz vencedora e das cinco chagas que tu, ó Cristo, sofreste em teu corpo exangue pelo gênero humano e que domaram para sempre o feroz tirano do inferno".[83]

A vitória da espada, por conseguinte, correspondia à vitória da cruz. Ao lado dos soldados, de fato, estava com freqüência o missionário empunhando o estandarte da cruz.

Também Bento Teixeira, em sua *Prosopopéia,* faz o elogio de Jorge de Albuquerque Coelho, capitão e governador de Pernambuco, nestes versos, publicados em Lisboa em 1601:

"Que eu canto um Albuquerque soberano
Da fé, da cara pátria firme muro".[84]

Na concepção lusa dessa época, todo o chefe militar estava imbuído automaticamente de uma missão religiosa.

81 Rocha Pita, *História da América Portuguesa,* Itatiaia, Belo Horizonte, 1976, p. 39.

82 Thomas G. Vide Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição,* Edições Loyola, São Paulo, 1974, p. 30.

83 Joseph de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa,* Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958, pp. 129-133.

84 Bento Teixeira, *Prosopopéia,* Alvaro Pinto Ed., Rio de Janeiro, 1923, Estância I.

O cronista franciscano Manoel da Ilha descreve a ação de expulsão dos franceses do Maranhão em princípios do século XVII como uma empresa simultânea das forças militares e das milícias espirituais para a expulsão dos hereges e conversão dos gentios:

> "Eles deviam converter, por seu contato, aqueles gentios para a fé católica. Para tal ministério não enviou apenas soldados da milícia temporal, mas preferiu os da milícia espiritual, que pudessem administrar os sacramentos da Igreja, como armas imprescindíveis pois tal era o meio principal de combater e destruir os inimigos".

Os religiosos, portanto, são vistos como a "milícia espiritual" a serviço da colonização ibérica.

Frei Manoel da Ilha conclui com ênfase:

> "A maior parte do êxito da batalha cabe aos soldados espirituais. Explica-se: durante o combate cada um trazia uma cruz entre as mãos, exortando os soldados à luta e infundindo coragem para alcançarem gloriosa vitória".[85]

Se os chefes militares eram ao mesmo tempo os portadores da espada e da cruz de Cristo, essa união se fazia mais evidente na própria figura do imperador. Daí a expressão "alferes de Cristo" atribuída por Gil Vicente ao monarca lusitano. E o próprio Nicolau V, ao redigir a bula *Romanus Pontifex*, endereçava-a ao "nosso querido filho Henrique, Infante de Portugal e soldado de Cristo".

Solidários com a política expansionista da Coroa, os portugueses se consideravam potencialmente como cruzados, dispostos sempre a lutar pela causa de Deus.

O lado de Deus

A aliança entre a cruz e a espada, entre o missionário e o conquistador, definia também naquela época o lado no qual Deus se achava.

Segundo a concepção dominante, o mundo estava dividido entre as forças do bem e as forças do mal, entre a graça e o pecado, entre Deus e o demônio.

85 Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil 1584-1621*, Vozes, Petrópolis, 1975, pp. 18-19.

Sendo o reino lusitano a expressão do reino messiânico de Cristo, era evidente que Deus estava do lado dos portugueses. O lado de Deus era o lado da Cristandade, que, no caso lusitano, coincidia com o projeto colonizador da Coroa. Do outro lado ficava a gentilidade. Lá viviam aqueles que não eram cristãos, e entre eles o demônio havia implantado o seu reinado. Dilatar a fé e o império significava, portanto, expandir o reino de Deus e destruir o império do demônio. A guerra territorial entre os lusos e seus inimigos era vista assim como expressão da luta do reino divino da luz contra o poder das trevas infernais.

Ao analisar as conquistas lusitanas, Boxer observa com muita acuidade:

> "A certeza de que Deus estava do seu lado, e de que podia intervir, e intervinha diretamente em seu favor, foi sem dúvida um fator muito importante na conquista e manutenção de Ceuta, tal como nas viagens de descobrimentos e conquistas que se lhe seguiram... Este nacionalismo exaltado ajuda a explicar as razões pelas quais os portugueses conseguiram conservar uma parte tão grande do seu precário império marítimo durante tanto tempo".[86]

A consciência da eleição divina era um reforço muito grande ao sentimento nacional. O amor da pátria e a fé em Deus eram dois conceitos que naquela época dificilmente se podiam distinguir. A pátria lusa era efetivamente o reino dos cristãos, e a instituição eclesiástica se configurava plenamente dentro dos mecanismos da política nacional.

Por outro lado, evidentemente, enquanto a fé se nacionalizava, também o Estado se sacralizava. A influência profunda da fé católica dava ao Estado luso uma característica religiosa bem acentuada. À medida que se identificava com a religião, o Estado impunha a todos, governantes e súditos, obrigações de caráter ritual e ético. Sendo a fé católica religião oficial do Estado, havia no reino um compromisso muito grande com a dimensão social e pública do culto. Por sua vez, a transgressão das normas religiosas era punida pela própria legislação do Estado.

Hernani Cidade enfatiza esse aspecto, escrevendo:

86 C. R. Boxer, *O império colonial português*, Edições 70, Lisboa, 1977, p. 416.

"Não nos esqueçamos de que estamos no século XVI. Ele conferiu à religião considerada verdadeira direitos que o espírito de tolerância do nosso tempo... por forma nenhuma lhe atribui. E também se não admitia o abandono da fé que uma vez se aceitou com adesão que embora na inconsciência da infância ou da cega ignorância, impunha responsabilidades".[87]

Ao Estado competia, não apenas a missão de preservar a fé, mas também de expandi-la. Nessa expansão religiosa, como já se ressaltou anteriormente, estavam empenhados tanto os religiosos, como os civis e militares. Era um compromisso de toda a nação lusitana dilatar as fronteiras da Cristandade.

87 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, 2ª ed., Arménio Amado, Editor, Coimbra, 1963, p. 122.

4

A DILATAÇÃO DA FÉ E AS FRONTEIRAS DA CRISTANDADE

O enfoque da dilatação da fé é outro componente importante do pensamento católico luso-brasileiro. Merece, portanto, uma análise mais acurada. A dilatação da fé está, aliás, vinculada diretamente à idéia das fronteiras da Cristandade.

O problema das fronteiras nasce como decorrência do expansionismo lusitano. A fronteira assinalava os limites do domínio político e econômico dos lusitanos. Tudo o que ficava aquém das fronteiras, era integrado pelo projeto colonizador e passava a ser penetrado pela cultura portuguesa. Para além, ficava o desconhecido, e com muita freqüência, o território inimigo.

No Brasil colonial, o problema das fronteiras emergiu especialmente em duas situações específicas. Em primeiro lugar, à medida que os luso-brasileiros avançavam para o sul e para a Amazônia, era necessário delimitar o território com relação à Coroa espanhola. Em segundo lugar, à medida que os conquistadores se expandiam pela costa e em seguida pelo interior, urgia estabelecer os limites entre a Cristandade e a Gentilidade. No primeiro caso, tratava-se de um problema político e econômico; no segundo a questão assumia prevalentemente uma dimensão econômica e cultural.

Nas tentativas de colonização francesa e holandesa não houve propriamente questão de fronteiras, mas sim invasão de território que a Coroa lusitana adjudicava a si.

Dada a íntima vinculação existente entre Igreja e Estado, aos limites da expansão territorial correspondiam também os limites da Cristandade colonial. Os limites da fé católica eram assim estabelecidos pelo domínio das armas lusitanas, "as armas e os barões assinalados", já enaltecidos por Camões.

Em última análise, era a exigência da expansão colonial que condicionava o avanço da dilatação da fé. Os missionários católicos acompanhavam de perto a expansão colonial lusitana, incumbindo-lhes especificamente a pregação da fé católica.

A atividade missionária constituía um aspecto da expansão da Cristandade.

Nessa atividade apostólica, porém, o problema das fronteiras com os indígenas se situava especificamente a nível cultural. Tratava-se de definir qual a atitude a ser adotada com os gentios, em vista da diversidade de culturas.

De início, os jesuítas optaram por certa acomodação cultural, desde que fosse preservado o núcleo específico da fé cristã.

Quanto às antigas ordens religiosas que atuaram na colônia, esse aspecto não parece ter sido questionado, estando elas integradas já desde muito tempo na Cristandade européia.

O problema da diversidade cultural tinha implicação direta na questão da ordem social a ser implantada na Cristandade colonial. Daí a importância desse tema.

A conversão de Portugal

Para uma análise da atuação missionária nas conquistas lusitanas, sobretudo com relação ao aspecto cultural, é oportuno ter como pano de fundo o modo como se implantou em Portugal a fé cristã.

O reino suevo, que se instalou na Galícia espanhola e no norte do Portugal atual a partir do século V, foi o primeiro estado bárbaro a declarar a sua adesão à fé cristã. Essa conversão começou a ser feita episodicamente em meados do século V, oficializando-se um século mais tarde. Era a concepção de Cristandade que, implantada no império romano a partir do século IV, se estendia também à Galícia.

A fé católica sofreu de início forte influência do priscilianismo, com ampla aceitação popular.

No restabelecimento da ortodoxia entre o povo suevo teve papel preponderante o monge Martinho de Dúmio, que participou ativamente no I Concílio de Braga, em 561 e, mais tarde, já como arcebispo metropolitano, presidiu o II Concílio de Braga, em 584.

Pierre Sanchis assim define a obra de São Martinho de Braga na implantação da fé cristã:

> "Tratava-se, além de um esforço de unificação eclesiástica e de afirmação hierárquica, de empreender — primeiro entre as elites — pela proscrição de um cultura antiga e a legitimação de uma nova "visão do mundo", uma obra de coesão, em vista da construção nacional. Entre o soberano e o episcopado estabelece-se então uma corrente circular de extensão e legitimação de autoridade".

Em outras palavras, o fenômeno da união entre Igreja e Estado, estabelecido na Itália a partir de Constantino — apoiando inclusive a Igreja na assembléia conciliar de Nicéia, se institucionalizava também na Galícia. Por isso o mesmo autor acrescenta:

> "O príncipe torna-se a garantia das decisões de um concílio ao qual ele preside, porém os bispos, pondo a serviço da integração cultural sob a dominação política do soberano um aparelho de administração renovado e reforçado, tornam-se assim indispensáveis, e de certo modo impõem-se, enquanto grupo de autoridade, ao rei".[88]

Por esse aspecto, uma das atuações mais intensas da hierarquia eclesiástica foi estabelecer o domínio religioso sobre as populações rurais, onde perduravam mais fortemente as antigas tradições culturais e religiosas.

Em modo análogo ao que se verificou no mundo romano, quando a religião católica tornou-se oficial, a maioria dos adeptos dos antigos cultos naturalistas se refugiou nos campos — "pagus" — donde a designação de "pagãos". Para os cristãos, porém, a palavra "pagão" passou a ter conotação pejorativa, indicando a falta de fé na religião única e verdadeira.

Em outras palavras: nas cidades, centro de decisão política e econômica, se estabelecia a cultura romana, veiculada pela língua latina, sacralizada pela Igreja. Na periferia, ou seja, na área rural, continuavam a viver os que eram considerados pagãos e bárbaros, ou seja, sem cultura e sem religião. Negava-se assim a essa população marginalizada a sua identidade cultural e religiosa.

Em seu estudo sobre as festas populares em Portugal, Sanchis analisa com acuidade a atuação pastoral de São Mar-

88 Pierre Sanchis, *Festa e religião popular: as romarias de Portugal*, in Revista de Cultura Vozes, maio 1979, n. 4, p. 247.

tinho, como representante da cultura romano-cristã, sobre os comportamentos da população rural sueva, nestes termos:

> "Verdadeira operação de aculturação, mas inteiramente ideológica, através de uma radical inversão semiótica: o paganismo real das populações, (já de si mal entendido), deixa de se constituir num culto efetivamente rival, do qual se tentaria demonstrar o caráter ilusório, para tornar-se, no interior da única síntese cristã, o culto do diabo, ou melhor, polissêmico, dos demônios".[89]

Em vista da implantação da fé cristã, todo o esforço da hierarquia eclesiástica orientava-se no sentido de desmoralizar a antiga tradição religiosa do povo. Ao se lhes negar autonomia religiosa, suas divindades passavam a ser consideradas como manifestações da força do mal dentro da Cristandade. Desse modo, os sequazes dos antigos cultos da natureza perdiam sua identidade religiosa e eram vistos como submetidos ao poder do demônio.

Coube assim à Igreja um papel relevante na preservação e consolidação da cultura romano-cristã no reino suevo. Essa imposição da religião oficial através do culto e da catequese, porém, não conseguiu vencer em profundidade a resistência dos antigos cultos. Estes continuaram a se manifestar, de forma sincrética ou mesmo camuflada, através de formas populares de fé católica, como as festas de santos e romarias.

Poder-se-ia mesmo afirmar que a rapidez da expansão da Cristandade medieval trazia como conseqüência a superficialidade de adesão à ortodoxia da fé, por parte das camadas populares.

Fenômeno análogo pode ser observado por ocasião da implantação da Cristandade lusitana de ultramar, nos séculos XV e XVI.

A serviço da Coroa

O primeiro aspecto a ser relevado é que os missionários empenhados no século XVI na tarefa da dilatação da Cristandade lusa estavam vinculados diretamente à Coroa. Não vi-

89 Pierre Sanchis, artigo citado, p. 249 (9). O autor faz uma análise mais ampla desses aspectos. *Arraial, festa de um povo. As romarias portuguesas*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1983.

nham eles ao Brasil por conta própria, nem enviados diretamente pela Santa Sé; estavam de fato a serviço do poder metropolitano, em força do sistema de padroado. Magno J. Vilela mostra as conseqüências práticas desse controle da Coroa, afirmando:

> "Segundo este sistema, nenhum clérigo podia partir para as missões sem autorização explícita do rei. Os que recebiam a permissão para partir eram obrigados a jurar fidelidade ao soberano, durante a audiência que este lhes concedia.
> Os futuros missionários eram obrigados a reunir-se em Lisboa antes de partir, e para sua viagem deveriam utilizar exclusivamente navios portugueses. Os missionários estrangeiros estavam submetidos às mesmas formalidades; mas a permissão de viagem lhes era concedida com maior parcimônia".[90]

É importante assinalar, porém, que esse domínio da Coroa não era visto na época com caráter opressivo. Na mente dos missionários da época, a fidelidade ao rei era dever de consciência, e exigência da própria vida cristã. O juramento de fidelidade à Coroa era tido como honra, e não como peso.

O próprio Santo Inácio, nos *Exercícios Espirituais*, compara a adesão ao reino espiritual de Cristo com a fidelidade a um rei temporal, nesta passagem significativa de suas meditações:

> "O primeiro ponto é colocar diante de mim um rei humano, escolhido pela mão de Deus Nosso Senhor, a quem fazem reverência e obedecem todos os príncipes cristãos.
> O segundo é contemplar como este rei fala a todos os seus dizendo: Minha vontade é conquistar toda a terra aos infiéis; portanto, quem quiser vir comigo... tem de trabalhar comigo de dia e vigiar de noite, etc., para que depois tenha parte comigo na vitória, como teve nos trabalhos.
> O terceiro é considerar o que devem responder os bons súditos a um rei tão liberal e tão humano; e, por conseguinte, se alguém não aceitasse o pedido de tal rei, mereceria ser muito vituperado por todos e tido como mau soldado".[91]

Esse espírito de fidelidade ao rei marcou sem dúvida os jesuítas, discípulos de Santo Inácio. Em carta enviada ao pró-

90 Magno José Vilela, *Roma e as práticas missionárias no novo mundo*, in REB 36 (1976), p. 412.

91 I. Iparraguirre, L., Gonzales, *Ejercicios espirituales. Comentário pastoral*, La Editorial Catolica, Madrid, 1965, p. 40.

prio fundador da Companhia, em junho de 1554, escrevia um religioso de Piratininga:

> "Determinou Sua Alteza mandar doze homens pelo sertão a descobrir ouro, para o que o governador Tomé de Souza pediu um padre, que fosse com eles em lugar de Cristo, para que não fossem desamparados: eles vão buscar ouro e ele vai buscar o tesouro das almas, que naquelas partes há muito copioso..."[92]

De 1549 a 1580 somente os jesuítas foram autorizados a manter atividades missionárias regulares no Brasil.

Com a anexação da Coroa lusitana ao trono espanhol, houve maior liberalização para o ingresso de religiosos. Entre 1580 e 1640 vieram para o Brasil os franciscanos, os carmelitas, os beneditinos, e ainda os capuchinhos franceses e os padres das Mercês espanhóis.

Algumas dessas ordens não vieram com finalidade especificamente missionária, mas sim para atender aos colonos lusos, estabelecendo conventos em suas vilas e cidades. O exercício da atividade missionária, por seu turno, ficava dependendo em grande parte da expansão colonial. Hoornaert ressalta este aspecto com bastante clareza, afirmando:

> "O número dos missionários no Brasil estava em relação, não com a necessidade intrínseca da missão, mas com a necessidade da expansão colonial. Os missionários faziam normalmente parte do esquema das 'fronteiras' quer dizer, eles tinham que colaborar para que as fronteiras do sistema colonial se dilatassem sempre mais: isto é muito mais claro com relação aos missionários da Amazônia no decorrer da segunda parte do século XVII e da primeira parte do século XVIII. O padroado regulava o número de religiosos segundo as necessidades do sistema colonial, ora proibindo a fundação de novos conventos (alvarás de 16-10-1609; 22-6-1723), ora fundando conventos em lugares ermos e desertos como pontos de segurança e avanço para a empresa".

E esse historiador da Igreja conclui:

> "Daí uma fundamental desconexão entre a instituição missionária e as necessidades reais, desconexão que é típica e significativa do sistema colonial, não só no Brasil mas em outras partes".[93]

92 Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, Roma, 1956, v. 2, p. 80.
93 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1977, Tomo 2, p. 37.

Vivendo na dependência do poder civil, a instituição eclesiástica era instrumentalizada com freqüência em benefício dos interesses políticos e econômicos, que constituíam a prioridade da Coroa lusitana. O apoio dado aos missionários era proporcional à colaboração efetiva no projeto expansionista lusitano.

Nesse sentido, se evidenciam também os condicionamentos na relação com os valores da cultura indígena, alguns dos quais os jesuítas inclinavam-se a reconhecer.

A questão do reconhecimento dos valores culturais indígenas não envolvia apenas o aspecto religioso, mas também o político e o econômico. À medida que os missionários se adaptavam à cultura dos povos conquistados, aceitavam de algum modo os valores a ela inerentes. Isso constituía muitas vezes um obstáculo ao projeto colonial, construído segundo a ideologia da cruzada. O espírito de cruzada justificava plenamente a violência inerente à expansão política e econômica.

No ideal missionário, ao invés, prevalecia por vezes a idéia da propagação da fé e da salvação das almas. O impulso primeiro da atividade missionária, especialmente entre os jesuítas, era a difusão do reino de Deus. Daí a tendência ultrapassar os próprios limites da Cristandade colonial na tarefa de conversão dos infiéis.

Aos conquistadores e colonizadores, porém, o que interessava em primeiro lugar e sobretudo era a implantação efetiva do domínio colonial e a sua produtividade em matéria econômica. O controle exercido pelo poder metropolitano sobre a atividade missionária era uma decorrência natural desse aspecto.

Não obstante, mesmo imbuídos de profundo zelo religioso, também os missionários tinham uma consciência bem nítida da barreira que os separava dos gentios.

A guerra entre "os santos"

As fronteiras da Cristandade, como se ressaltou anteriormente, não eram apenas geográficas, mas também culturais. Na perspectiva dos missionários, estavam bem definidas as fronteiras da fé. Eles eram os representantes da verdadeira religião, da única fé possível. Quem não estivesse enquadrado

nela pertencia ao domínio do erro, onde se manifestava o poder de satanás. Representantes de Deus, os religiosos pertenciam ao mundo do sagrado: viviam numa comunicação mais direta com o universo divino, povoado de santos e anjos. Imbuídos da graça divina, eles eram os portadores da santidade.

Ao entrar em contato com as populações indígenas, porém, eles tiveram uma surpresa; também os índios tinham os seus santos e o seu culto de santidade.

Ora, não era possível que Deus estivesse dos dois lados: com os cristãos e com os gentios. Nem era possível um confronto de divindades, pois o Deus católico era o único verdadeiro. Conseqüentemente, os cultos indígenas e a atuação dos seus ministros sagrados não podia ser senão a expressão das forças do mal e do império do demônio. Daí a guerra que se estabeleceu desde o início entre os sacerdotes católicos e os ministros do culto indígena, designados pelos colonizadores como feiticeiros.

Nóbrega assinala a importância do culto indígena da santidade, descrevendo a chegada dos seus ministros:

> "De tantos em tantos anos chegam uns feiticeiros de longes terras, fingindo trazer santidade; ao tempo de sua chegada, mandam limpar os caminhos, e os vão receber com danças e festas segundo o seu costume; e antes que cheguem ao lugar, vão as mulheres duas a duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos, e umas às outras, pedindo perdão delas. Ao chegar o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra numa casa escura, e coloca aí uma cabaça em figura humana, por ele trazida... de maneira que crêem existir dentro da cabaça alguma coisa santa e divina".

E após referir-se às palavras do ministro do culto e às danças rituais, Nóbrega conclui:

> "Estes são os maiores inimigos que aqui temos, ... e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós lhes colocamos no corpo facas, tesouras e coisas semelhantes e que com isto os matamos. Em suas guerras aconselham-se com eles..."[94]

Estabelecia-se assim um confronto entre o poder de cura dos sacerdotes católicos e o poder desses curandeiros indígenas.

94 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1. pp. 150-152.

Em vista da forma primitiva do culto indígena, os missionários negavam-lhe até mesmo o estatuto de religião. Vários documentos da época enfatizam que os indígenas não tinham religião, pois careciam da idéia de Deus, tal qual era concebida pelos colonizadores.

Escrevendo de Pernambuco em data de 11 de agosto de 1551 sobre o progesso da conversão dos índios, Nóbrega acrescenta:

> "Porque tudo o mais é fácil, porque não têm ídolos, embora haja entre eles alguns que se fazem santos, e lhes prometem saúde e vitória contra seus inimigos".[95]

A maior oposição ao trabalho missionário, portanto, vem daqueles "que se fazem santos".

Também o irmão Maximiano, em carta enviada de São Vicente em junho de 1551, refere-se às dificuldades encontradas na ação catequética pela presença dos "santos" entre os indígenas. Escreve ele:

> "Estando nós lá, vimos uma cabana que estava no meio de uma aldeia, a qual nos disseram que era de seu santo, que são uns homens que enganam a esses miseráveis. E começando-lhes a perguntar, achamos que os conservava perdidos, enganados com grandíssimas falsidades".

O trabalho missionário consistiu exatamente em desacreditar os "santos" da tribo. O resultado da conversão à fé católica era a negação dos valores religiosos indígenas, como bem descreve o mesmo irmão jesuíta, ao descrever a atitude dos neoconversos:

> "Também diziam que seus santos todos eram mentirosos, e pediam com muita insistência ao padre que os fizesse cristãos".[96]

Desse modo, através da ação catequética, os jesuítas conseguem transformar a guerra entre os santos numa guerra entre Deus e o diabo. Perdendo a sua identidade religiosa, os índios passam a constituir a parte infiel da sociedade cristã. Não são considerados como seguidores de uma religião diversa, mas simplesmente os segregados da verdadeira fé.

95 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, pp. 267-268.
96 Serafim Leite, o.c., 248.

Esta perspectiva aparece com nitidez no pensamento do jesuíta Antônio Ruiz Montoya, assim sintetizado por Hoornaert:

> "Nesta redução do outro ao mesmo, os padres não hesitaram em qualificar o outro de "Satanás" ou "Demônio", conforme resulta de uma leitura da famosa *Primeira Catequese dos Índios das Missões* do padre jesuíta Montoya, na qual a catequese é apresentada como verdadeira luta entre padres e demônios; os padres rezam a Deus através dos anjos, os feiticeiros através dos demônios; estes vivem 'na mão do demônio' aqueles na 'mão de Deus'; instala-se verdadeira luta de dimensões cósmicas, na qual finalmente o Deus dos exércitos, o Deus de Constantino e de Clotilde vence os feiticeiros, servos do demônio".[97]

Na realidade, tanto Montoya como outros jesuítas situavam geograficamente na América Latina a meditação sobre o combate entre as duas bandeiras, apresentado por Santo Inácio nos *Exercícios Espirituais* nestes termos:

> "Meditação das duas bandeiras: uma de Cristo, sumo capitão e senhor nosso; a outra de Lúcifer, mortal inimigo da nossa humana natureza.
> O primeiro preâmbulo é uma consideração histórica: ver como Cristo chama e quer todos debaixo de sua bandeira e Lúcifer, pelo contrário, debaixo da sua.
> O segundo é uma composição de lugar: ver um grande campo de toda aquela região de Jerusalém, onde o supremo capitão general dos bons é Cristo nosso Senhor; outro campo na região de Babilônia, cujo chefe dos inimigos é Lúcifer".[98]

Não era difícil identificar a região de Jerusalém com a Cristandade lusa em expansão, e a região de Babilônia com o território indígena. Anchieta, de fato, celebrava a vitória de Mem de Sá sobre os indígenas com estas significativas palavras:

> "Vive pois, feliz, dirigindo este imenso Brasil numa estrada de glória que teus vindouros sigam para que Cristo expulse o

97 Eduardo Hoornaert, *História da Igreja do Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1977, Tomo II, pp. 147-148.

98 Iparraguirre, I. Gonzalez L., *Ejercicios espirituales. Comentário pastoral*, Editorial Católica, Madrid, 1965, pp. 51-52.

tirano infernal destas terras e nelas implante o seu reinado eterno".[99]

A bandeira de Cristo avançava à medida que os vexilos lusitanos conquistavam novas terras aos indígenas, entre os quais o demônio constituíra o seu reinado.

A conversão do gentio

Dentro dessa ótica missionária, na qual a religião indígena era considerada como expressão do poder diabólico, a tarefa dos religiosos devia visar especificamente à conversão dos índios. Deviam eles abandonar suas falsas crenças e aderir à única fé verdadeira. A tarefa missionária era essencialmente catequética; convencer os indígenas de seus erros, e trazê-los das trevas para a luz da verdade.

Nesta época não se colocava ênfase na evangelização, mas na conversão. Não se tratava de propor uma nova opção religiosa, mas de demonstrar o único caminho da verdade e do bem. Em conseqüência, o esforço missionário não se orientava tanto no sentido de anunciar uma boa-nova de salvação, mas muito mais na demonstração da falsidade dos cultos indígenas e de suas tradições religiosas.

Nesse sentido, os limites das fronteiras do sagrado católico eram intransponíveis: Deus estava do lado dos missionários, onde se havia implantado o reino do bem. Não havia outra alternativa de salvação para o índio senão renunciar aos seus santos e aderir totalmente aos santos do cristianismo-luso, trazido pelos conquistadores.

Esta necessidade de renunciar às tradições religiosas é expressa claramente no *Catecismo Kiriri,* elaborado em 1698 por Luís Vincencio Mamiami, orientando-se a preparação para o batismo nestes termos:

> "Modo com que se pode dispor um índio pagão para receber o Santo Batismo: Meus filhos, não é bem que sigais os costumes dos vossos avós, porque se os seguirdes não podereis ir ao céu e gozar de Deus; somente o fogo do inferno será a vossa morada para sempre. Portanto, entendei bem o que vos digo e crede o que vos ensino para que sejais filhos de

99 José Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa,* Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958, p. 53.

Deus. Se assim fizerdes, ireis para céu a gozar a bem-aventurança".[100]

Em última análise, a conversão do índio exigia, na realidade, a perda de sua identidade cultural; mediante a conversão, ele devia passar a adotar o mundo de valores próprios dos conquistadores lusos.

Aliás, na tarefa de conversão dos indígenas as fronteiras da fé passavam facilmente a coincidir não apenas com as fronteiras culturais, mas também com as fronteiras políticas e econômicas. Bem significativo a esse respeito é este tópico de uma carta jesuítica, escrita de Piratininga em 1555:

> "Os padres e irmãos estão mui consolados porque há quase certeza que pela terra adentro se descobrem muitos metais, porque com isto se habitará muito esta terra, e estes índios que tão tiranizados estão do demônio se converterão ao seu Criador".[101]

Estabelece-se assim como marco de referência para a conversão dos indígenas o avanço da conquista lusitana do território. Nesse sentido, evidentemente, a pregação missionária servia apenas para confirmar a nova ordem social imposta pelos colonizadores, e nunca para questioná-la. Daí a afirmação de Hoornaert:

> "O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos 'outros' aos quais foram enviados: africanos e indígenas".[102]

O termo conversão, comumente usado nessa época, exprime bastante essa intransigência cultural lusitana.

É preciso ressaltar, porém, que no início de sua atividade missionária os jesuítas mostraram-se sensíveis a alguns valores da cultura indígena, dispostos mesmo a adaptar-se a eles como forma pedagógica de obter a conversão dos gentios. Com isto, evidentemente, criavam problemas para a delimitação da Cristandade colonial.

100 Luís Vincêncio Mamiami, *Catecismo Kiriri (1958)*, Rio de Janeiro, 1942, ed. fac-similar.

101 Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae,* Roma, 1966s, v. 2, p. 81.

102 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Igreja no Brasil,* Vozes, Petrópolis, 1977, Tomo II, pp. 26-27.

Durante o primeiro século de colonização, a vida dos portugueses restringia-se apenas à costa brasileira, pois a maioria vivia sonhando com a volta à terra natal.

Além disso, as autoridades faziam questão de delimitar o território ocupado pelos colonizadores da área de ocupação indígena. As cidades principais eram cercadas e guarnecidas de defesas contra os possíveis ataques dos indígenas, tidos como inimigos. Somente subjugado e escravizado o índio podia ser introduzido no território que os brancos tinham reservado para si.

Os missionários, porém, procuraram romper essa rígida divisão entre a civilização e a barbárie, entre o colonizador e o gentio, estabelecendo postos avançados de atividade pastoral no território dos indígenas. Tais postos eram constituídos por centros de devoção, lugares de entrosamento e comunicação entre as duas raças e as duas culturas.

As cruzes e as primeiras ermidas levantadas nos territórios dos indígenas evidenciam o significativo esforço dos jesuítas para aproximar-se das tribos autóctones. A compreensão dos seus costumes e tradições era considerada como instrumento oportuno para trabalho mais efetivo de catequese.

Já nos primeiros anos após sua chegada ao Brasil, os jesuítas criaram três importantes centros de devoção: em 1551, era construída a ermida de Na. Sra. da Ajuda, a cerca de uma légua da povoação de Porto Seguro; em 1552, era erigida a ermida de São Tomé, cerca de quatro ou cinco léguas de Salvador; ergueu-se finalmente a ermida de Na. Sra. da Conceição de Itanhaém, nas proximidades de São Vicente.

Convém assinalar que todos esses centros de devoção estavam situados em território dos indígenas ou nas proximidades deles. Sua finalidade era constituir uma ponta de lança para a penetração da fé católica entre as tribos indígenas.

Por outro lado, não estavam essas ermidas demasiado distantes dos povoados, permitindo que periodicamente os religiosos e seus colaboradores pudessem exercer a tarefa de evangelização e catequese.

Os primeiros jesuítas, portanto, estavam imbuídos da idéia de levar a fé cristã aos indígenas dentro do seu próprio mundo, e não simplesmente procurar trazê-los e enquadrá-los em moldes da civilização lusitana.

Em carta de 9 de agosto de 1549, escrita da Bahia e endereçada ao padre Simão Rodrigues, o padre Manuel da Nóbrega expressava o desejo de que até o colégio dos jesuítas fosse construído fora dos muros da cidade:

> "E portanto a todos nós parece muito melhor uma terra que está logo além da cerca...; e está logo aí uma aldeia perto, onde nós começamos a batizar, e na qual já temos a nossa habitação; é perto dos cristãos assim velhos como novos".

O pensamento de Nóbrega é bem claro: a missão dos missionários é constituir um ponto de união entre os cristãos velhos — os lusos — e os indígenas que estão sendo convertidos ao catolicismo. Para isso já havia até uma residência provisória na aldeia indígena.

A concepção missionária, porém, chocava-se com a visão colonizadora de Tomé de Souza, o primeiro governador geral. Segundo este, a segurança e a defesa da Cristandade exigiam que os missionários se estabelecessem dentro e não fora dos muros da cidade. É ainda Nóbrega quem acrescenta:

> "Somente me põe um inconveniente o governador; não ficar dentro da cidade, e poder haver guerra com o gentio, o que me parece que não convence, porque os que hão de estar no colégio hão de ser filhos de todo este gentio; que nós não temos necessidade de casa, e posto que haja guerra não lhes pode fazer mal. E quando agora nós andamos lá, e dormimos e comemos, que é tempo de mais temor, e nos parece que estamos seguros; quanto mais depois que a terra mais se povoar".[103]

Nóbrega, pois, estava convencido de que não havia perigo algum na convivência com os índios fora do território luso. Mas a doutrina da segurança fazia parte da ideologia da conquista, e o governador não podia renunciar a ela: era com base nessa doutrina que os índios passavam a ser considerados um perigo para os lusos, e portanto inimigos da Cristandade.

Aliás, nessas regiões mais próximas do sertão, não havia apenas indígenas, mas numerosos portugueses, geralmente pobres, que tinham passado a residir ali numa convivência pacífica com os indígenas. Alguns deles haviam adotado os costumes e tradições indígenas, mesmo os de caráter religioso.

103 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Edição IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, p. 125.

Os missionários tinham plena consciência dessa situação: desse modo esperavam que as ermidas de devoção se tornassem efetivamente centros de reavivamento da fé popular, nessa área onde mais profundamente se operava a miscigenação racial.

Os valores culturais nativos

O respeito por alguns valores religiosos dos indígenas e o esforço por transmitir a mensagem cristã dentro de alguns padrões da cultura autóctone aparecem com bastante nitidez na atuação inicial dos missionários jesuítas.

Por isso, com freqüência, procuravam eles dar aos meninos portugueses trazidos ao Brasil educação condizente com certas tradições indígenas. Serafim Leite enfoca esse aspecto, escrevendo:

> "Continuavam os meninos órfãos do Colégio da Bahia e os índios da casa, para mais facilmente captar os corações dos índios juntar às suas canções à moda de Portugal cantigas indígenas, enterrar os mortos com música, e cortar o cabelo à moda da terra... Na verdade, entre a vida americana e o cristianismo que principiava, era mister uma ponte.
> Nóbrega e seus padres lançaram-na destramente. Era a adaptação ao meio em que exerciam a sua atividade. Adaptação ao secundário e ao externo, para a conquista do essencial do espírito".[104]

O historiador da Companhia de Jesus é bastante enfático: a adaptação restringia-se apenas aos aspectos secundários. A ortodoxia da fé era mantida com muita firmeza pelos jesuítas, uma ordem nascida justamente na época da contra-reforma tridentina.

Mesmo assim, esses aspectos exteriores são dignos de nota. Serafim Leite destaca algumas atitudes dos primeiros padres, afirmando:

> "Reproduziam os gestos e a música dos índios; e para industriar e animar os meninos, tocavam e até alguma vez dançavam com eles.
> Tais danças tinham um caráter semiprofano, semi-hierático...

104 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 2, p. 12.

Também chegaram até nós muitas cantigas em tupi e português, que a gente cantava nas igrejas, e pelas ruas e praças. Exibições coreográficas deste gênero tornavam-se número obrigatório de todas as procissões".[105]

Após escrever que os índios não tinham nem culto nem conceitos religiosos sistemáticos, o mesmo autor acrescenta:

"A questão da conversão dos índios do Brasil não era, pois, doutrinária, era questão de *costumes*. Requeria a boa prudência que se permitissem os indiferentes ou secundários para atrair os índios com mais suavidade e os levar a abandonar com mais prontidão costumes fundamentalmente maus, como eram entre outros, a antropofagia e a poligamia".

Em seguida o autor cita o documento *Advertências para as aldeias,* escrito nos começos do século XVII, onde se lê:

"Como os índios para morrerem basta tomarem melanconia, etc., parece que não é bem tirarem-lhe os nossos seus costumes, que se não encontram com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação". Ao lado, "quando é por pouco tempo".[106]

O respeito às tradições indígenas, na perspectiva jesuítica, devia ser apenas uma fase pedagógica no processo de conversão dos nativos ao luso-cristianismo.

De qualquer forma, essa atitude era já muito avançada dentro da mentalidade da época. Não poucas vezes, aliás, os jesuítas chegaram até a comparar certos aspectos da vida dos portugueses com a dos índios, dando vantagem a estes últimos. Referindo-se à evangelização dos índios, Nóbrega escrevia por ocasião de sua chegada a Salvador:

"Esta me parece agora a maior empresa de todos, segundo vejo a gente dócil, somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhes dá".[107]

Os primeiros jesuítas, portanto, tiveram certa simpatia pelas populações indígenas, fazendo mesmo um esforço de aproximação cultural.

105 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* Lisboa, 1938, v. 2, p. 102.
106 Serafim Leite, o.c., v. 2, pp. 12-13.
107 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil,* Comissão IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, p. 114.

A reação do primeiro bispo

A vinda do primeiro bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, em 1551, veio trazer não poucas dificuldades à realização da tarefa missionária dos jesuítas.

O prelado discordava totalmente da orientação dos jesuítas. Segundo ele, o importante era defender a ortodoxia da fé, expressa através da cultura portuguesa.

Representante do governo português na administração eclesiástica, o bispo preocupava-se em defender não só a fé, mas a cultura lusitana. Desse modo, só aceitava a validade de uma atitude missionária quando conduzisse os indígenas não só a abraçar a fé católica, mas também a aceitar os costumes portugueses. A conversão só podia ser feita nos moldes do luso-cristianismo.

Tendo chegado a Salvador a 22 de junho de 1552, desde o início o bispo passou a reprovar o método de evangelização dos jesuítas, entrando em aberto conflito com eles.

Após os primeiros dias de permanência na sede da colônia já o bispo expressava suas queixas contra os jesuítas ao padre Simão Rodrigues, provincial de Lisboa. Nessa carta do mês de julho, o prelado declarava sua preocupação básica com a ortodoxia da fé católica, ligada indissoluvelmente, segundo ele, à cultura lusitana. Reprovava, portanto, a atitude do padre Nóbrega, consentindo que os meninos vindos de Portugal usassem cabelo à moda dos índios:

> "Eu também estranhei muito que os meninos usassem o cabelo cortado a moda gentílica, parecendo monges".

O prelado acrescentava estas palavras significativas:

> "Eu lhe disse que não vinha aqui para fazer dos cristãos gentios, mas sim para acostumar os gentios a ser cristãos". Os limites das fronteiras entre Cristandade e Gentilidade deviam portanto ser bem resguardados".

Mais adiante, referindo-se à confissão feita em língua indígena através de um intérprete, D. Sardinha declarava:

> "Decidi... impor penas aos maridos portugueses para que ensinem suas mulheres mestiças a falar português, porque enquanto não o falarem não deixam de ser gentios nos costumes".

O bispo referia-se também ao modo com que os órfãos vindos de Lisboa celebravam suas romarias e festas religiosas, manifestando sua reprovação total. Eis suas palavras:

> "Antes que eu viesse, os meninos órfãos tinham o costume de cantar nos domingos e festas hinos de N. Senhora em tom gentílico, e tocarem certos instrumentos que estes bárbaros tangem e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos. Conversei sobre isso com o padre Nóbrega e com algumas pessoas que conhecem a condição e o modo de ser destes gentios... e percebi que estes gentios se gabam de que eles são bons, pois os padres e meninos tangiam seus instrumentos e cantavam a seu modo".

E o prelado acrescentava com certa irritação:

> "Digo que os padres tangiam, porque em companhia dos meninos vinha um religioso sacerdote, Salvador Rodrigues; tangia, dançava e saltava com eles. E por isso ser em favor da gentilidade, como pelo pouco fruto de fé e conversão, e pela diminuição do prestígio da Companhia... proibi tal coisa, a fim de tirar esses costumes gentílicos que tão mal parecia a todos".

O texto da carta exprime com bastante nitidez a mentalidade do prelado. Sua preocupação como administrador da religião católica no Brasil não se restringe apenas em colocar em evidência a superioridade da cultura lusitana e européia sobre a cultura indígena, como também procura assinalar a oposição existente entre ambas. Segundo ele, a conversão dos indígenas somente seria possível à medida que renunciassem de fato aos seus valores culturais, e acolhessem os costumes trazidos pelos colonizadores portugueses.

Por último, D. Sardinha se insurgia ainda com relação à ereção de lugares de culto no território dos indígenas, advertindo ao padre Simão Rodrigues:

> "Também me parece que V. R. deve avisá-los de que não façam tantas ermidas entre os gentios, nem enterrem os que se convertem segundo os costumes gentílicos".[108]

As cruzes e as ermidas construídas em território indígena significavam uma abertura para a comunicação e o encontro

108 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, pp. 359-364.

entre a cultura branca e a cultura indígena, entre a fé católica e os costumes aborígines. É exatamente por ter consciência clara desse sentido de integração racial e, portanto, de divulgação popular da fé católica, fugindo assim ao controle da autoridade eclesiástica, que o bispo recomenda não sejam incrementadas de forma alguma expressões de fé católica entre as populações que ainda estão à margem do processo colonizador, e que não foram absorvidas por ele.

Em suma, enquanto os missionários, preocupados com a evangelização, julgam indispensável uma abertura para o mundo indígena através de alguma adaptação cultural, o prelado, imbuído da idéia da ortodoxia e dos limites da Cristandade, procura, ao invés, fechar qualquer comunicação entre a civilização branca e o mundo dos aborígines.

Em vista da oposição encontrada, durou muito pouco a experiência de adaptação cultural iniciada pelos jesuítas, não sendo imitada pelos outros institutos religiosos que se estabeleceram no Brasil.

Dessa forma se generaliza a imposição da fé católica dentro dos quadros teológicos e racionalistas do aristotelismo-tomista, sobre a consciência mítica dos indígenas.

5

A DEFESA DA CRISTANDADE E A TEOLOGIA DA GUERRA SANTA

A idéia de adaptação cultural advogada pelos primeiros jesuítas foi sendo substituída pela ênfase na defesa da Cristandade, da qual o primeiro prelado se tornava, desde o início, o paladino.

Nesse conceito de defesa da sociedade sacral, identificavam-se os aspectos de fé e patriotismo, Igreja e Estado colaborando juntos. A unidade entre fé e nacionalidade era mantida através de dois mecanismos principais de ação: a "Santa Inquisição" e a "Guerra Santa".

Por meio da Santa Inquisição, não se permitia nenhuma divergência que pudesse vir a romper a unidade nacional da ortodoxia religiosa, e por meio da Guerra Santa se combatiam os inimigos externos da pátria e da religião.

O combate entre Deus e o demônio, realizado no mundo do espírito, tomava aspecto concreto na luta entre os cristãos e os infiéis. Tratava-se também aqui de um combate de vida ou morte. À vitória da verdade devia corresponder o aniquilamento do erro. No caso concreto, os mouros e em seguida os hereges passaram a ser vistos como a encarnação do erro e do pecado. Daí o grito medieval, utilizado já desde as lutas pela expansão do reino carolíngio: Crê ou morre!

O espírito cavaleiresco tinha nessas guerras de caráter religioso seu ponto alto.

Ao lado da exaltação da cavalaria com seus ideais bélicos, surgia também em Portugal uma literatura apologética visando a defender a verdade da fé contra seus inimigos. Já no final da Idade Média, essa literatura apologética passa a contrastar com o espírito místico dominante. Um exemplo típico é o *Livro da Corte Imperial,* que é analisado por Saraiva com estas palavras:

"A outro gênero pertence já o *Livro da Corte Imperial*, no qual a 'Igreja militante' procura demonstrar, contra pagãos, mouros e judeus, por razões evidentes e necessárias, os principais pontos da doutrina católica romana. A obra é um resumo da teologia de Raimundo Lúlio, e construída toda ela com uma argumentação cerrada".[109]

A luta, portanto, para defender a Cristandade era conduzida tanto na esfera da ação prática como da doutrina.

O sangue dos infiéis

O espírito de luta dos cavaleiros medievais continua sobrevivendo em Portugal na época da colonização brasileira. À medida que os inimigos dos luso-brasileiros são identificados com as forças do mal, torna-se normal o derramamento de sangue.

Esta tônica de guerra sagrada, segundo A. José Saraiva, está presente no poema camoniano. Por isso ele afirma:

"*Os Lusíadas*, se bem que tragam ainda o marco da formação humanística do seu autor, apresentam-se, no entanto, como uma exaltação dos valores guerreiros da nobreza. O seu tema são as armas e os barões assinalados, que, através de perigos e guerras, atravessando mares, vão dilatando a Fé e o Império".

Ao referir-se às palavras que Camões coloca na boca de Vasco da Gama: "Primeiro falarei da longa terra — depois direi da sanguinosa guerra", Saraiva acrescenta:

"E diga-se entre parêntesis que este adjetivo *sanguinoso* não encerra qualquer censura. Pelo contrário, o sangue derramado nas batalhas serve para realçar a beleza do quadro. É uma cor viva de festa e de glória".

Daí a seguinte conclusão do autor:

"Camões fala com gosto de batalhas e de Fé; quase nunca de mercadorias e de trocas".[110]

109 Antônio José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, 2ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, p. 42.

110 Antônio José Saraiva, *Para a história da cultura em Portugal*, 3ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1972, v. 2, pp. 168-9.

Não é diferente a impressão que se tem ao ler o poema jesuítico sobre *Os Feitos de Mem de Sá*. Nessa epopéia luso-brasileira, o que mais se exalta é o espírito de cruzada que informa toda a ação política de Mem de Sá. E é também com satisfação que o discípulo de Santo Inácio, contemporâneo de Camões, descreve a violência praticada contra os indígenas em nome da Fé. Eis, entre muitos, este tópico ilustrativo:

> "Nem trincheiras nem selvagens sustem o assalto dos nossos, ainda que os embargue e fira a chuva das flechas. Encarniçam-se teimosos, e rompendo por sendas impraticáveis abatem quanto se lhes ergue diante e acossam os bárbaros crivando-os de feridas e juncando de mortos o campo".

E o poeta religioso prossegue logo em seguida:

> "As armas lançaram no inimigo extermínio medonho
> O sangue correu em riachos que espumejavam: muitos tombaram passados a fio de espada, muitos, de mãos e pescoço presos, carregaram cadeias.
> Domado ficou assim seu furor indomável".[111]

Na verdade, à medida que jorrava o sangue dos infiéis, eram vencidos os obstáculos para a implantação do reino de Deus. Essa era a concepção que dominava na Cristandade colonial.

A guerra santa

A doutrina da guerra santa fora elaborada pela teologia católica medieval para justificar o movimento das cruzadas pela libertação do sepulcro de Cristo em Jerusalém, caído anteriormente nas mãos dos turcos muçulmanos. Nos séculos posteriores, ela passou a ser utilizada pelos portugueses e espanhóis em suas lutas pela libertação da península ibérica do domínio árabe. Os lusitanos continuaram ainda a invocar essa mesma justificativa teológica quando iniciaram o seu expansionismo colonizador.

Dentro desse contexto, todos os que se opunham às novas conquistas lusas passaram a ser considerados como inimigos da fé. Magno José Vilela enfatiza esse aspecto afirmando:

111 Joseph de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, Arquivo Nacional, Rio, 1958, p. 81.

"Das Cruzadas até o advento da época da conquista e colonização do Novo Mundo, a Cristandade sentia-se obrigada a legitimar a sua implantação e o seu domínio, realizados pela forma das armas. Dos mouros aos índios, passando pelos judeus e demais 'hereges', o combate era o mesmo: reduzir, submeter e converter à verdadeira fé, isto é, à fé católica. Esta idéia e estas expressões — típicas da mentalidade da Cruzada — encontravam-se já em textos do século XII, bem como na bula *Inter coetera* de Alexandre VI".[112]

Na historiografia lusitana, Gomes Eanes de Zurara, comendador da Ordem de Cristo, falecido em 1474, é o primeiro a exaltar o espírito bélico da nobreza.

"Zurara teve a missão de defender as empresas guerreiras da África, que davam lugar na época a grandes polêmicas nacionais. Procura justificar com argumentos religiosos a captura e comércio de escravos, e colocar acima de qualquer suspeita o desinteresse material do infante D. Henrique. É desta forma o mais antigo expoente do espírito de Cruzada na historiografia".[113]

Na realidade, Zurara teve outros seguidores durante os séculos XV e XVI. Cronistas e historiadores lusos enfatizaram o papel religioso realizado por Portugal. Saraiva enfoca esse aspecto do seguinte modo:

"A historiografia é inspirada pelo chamado *espírito de cruzada,* conjunto ideológico forjado pela necessidade de defender as empresas guerreiras dos portugueses no ultramar e o comércio ultramarino, muito criticado em certos países europeus que, ou tinham sido prejudicados pelo novo caminho das especiarias, ou pretendiam abrir acesso às novas regiões que portugueses e castelhanos defendiam ciosamente".

E o mesmo autor acrescenta:

"A justificativa do monopólio fazia-se em nome da fé. O ataque dos portugueses ao comércio muçulmano no Oriente era apresentado como a continuação da antiga luta entre a Cruz e o Crescente, e como uma contribuicão para a defesa da Europa Cristã, ameaçada pelos turcos".[114]

112 Magno José Vilela, *Roma e as práticas missionárias do Novo Mundo,* in REB, 36, 1976, p. 408.

113 Antônio José Saraiva, *História da literatura portuguesa,* 12ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, p. 39.

114 Antônio José Saraiva, *História da literatura portuguesa,* 12ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, p. 73.

O próprio pensamento católico, por seu turno, passara progressivamente a ampliar a concepção de guerra contra os infiéis para as guerras de conquistas empreendidas pelos colonizadores lusitanos. Acentua-se então o caráter de *justificação dessas ações bélicas.* São guerras "justas". Com razão afirma Hernani Cidade:

> "Tinham pois os portugueses entre os teólogos nacionais ou estrangeiros, quem lhes justificasse o direito de fazer guerra para a submissão de terras infiéis. Já, aliás, em 1458 lhe havia conferido o papa Nicolau V. A bula autorizava Portugal 'a conquistar, vencer e subjugar *todos os sarracenos ou pagãos'* (e assim os infiéis, quer *positivos,* quer *negativos)* e outros inimigos de Cristo, *onde quer que se encontrassem* (portanto, ainda nos territórios que sempre lhes houvessem pertencido)".[115]

Vieira assim legitimava a ação bélica dos portugueses na África, ao comentar a bula da cruzada:

> "A justa causa das graças que se nos concedem na bula é a defesa dos lugares e fortalezas da África, as quais os nossos soldados sustentam contra a invasão e forças de toda a barbaria".

E mais adiante reforça a idéia com estas palavras:

> "O poder de abrir os tesouros da Igreja está nas chaves de São Pedro; mas elas os não podem abrir validamente senão por justa causa, e toda a justa causa das graças que se nos concedem na bula é a conservação das praças católicas, que os nossos soldados e cavaleiros da África defendem às lançadas".

Pouco depois, o pregador jesuíta mais uma vez insiste na mesma tecla, ou seja, no caráter religioso da ação bélica dos portugueses na África, declarando:

> "Se a causa das indulgências que se concedem na bula é a defesa dos lugares da África e daquelas muralhas da Cristandade com que impedimos os passos dos infiéis, e pomos freios ao orgulho e fúria dos seus exércitos, será justa e justíssima causa para os soldados e cavaleiros que, com as armas às costas, vigiando de noite e pelejando de dia, defendem

115 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina,* Armênio Amado Ed., Coimbra, 1963, v. 1, pp. 22-23.

às lançadas e com o sangue e as vidas essas mesmas muralhas".[116]

As conquistas lusitanas na África passam assim a ser identificadas como um instrumento de defesa da Cristandade.

A Igreja, portanto, interessada sobretudo no aspecto religioso da defesa da fé e da conversão dos infiéis, facilmente deixava-se envolver pelos argumentos apresentados pela Coroa lusitana, incumbida diretamente em força do padroado de conduzir a ação evangelizadora nas terras conquistadas.

Na realidade, todas as justificativas teológicas e filosóficas das guerras de conquistas e expansão lusitana serviam apenas para acobertar os interesses políticos e econômicos, que constituíam a mola real do imperialismo lusitano do século XVI. É o que explicita Damião de Gois em sua *Crônica do Felicíssimo Rei D. Manuel,* publicada em 1567, assim sintetizada por Hernani Cidade:

> "O *ganho* dos mercadores, os *proveitos* do erário — e o *exercício* das energias de uma nobreza que se mantinha medieval — ... necessitavam da expansão da força mais do que da aplicação do espírito".[117]

Por isso, ao analisar a atuação dos primeiros missionários na sociedade colonial, Thales de Azevedo faz esta declaração sugestiva:

> "É certo, entretanto, que sucumbem à pressão dessa sociedade, vindo a introduzir e legitimar a 'guerra justa', réplica circunstancial da 'guerra santa', contra os indígenas que se opõem à expansão desordenada e violenta das frentes econômicas e políticas do colonizador. Fizeram-no no espírito do tempo, servindo ao Estado que se apresenta como o protetor e guardião da Religião, e consagrando Mem de Sá, o empreendedor, terceiro governador geral do Brasil, como o príncipe cruzado da indiada".[118]

De fato, era através da sujeição do gentio, bem de acordo com o espírito das cruzadas, que a Coroa lusitana se propunha a evangelizar a nova terra brasileira.

116 Antônio Vieira, *Sermões,* Editora das Américas, São Paulo, 1957, v. 2, pp. 191-192.

117 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina,* 2ª ed., Armênio Amado, Ed., Coimbra, 1963, v. I, p. 51.

118 Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise,* Ática, São Paulo, 1978, p. 58.

O espírito de cruzada

O espírito de cruzada foi alimentado pela própria Santa Sé, através de inúmeros documentos pontifícios dos séculos XV e XVI principalmente.

Na bula *Rex Regum* de 8 de dezembro de 1436, por exemplo, endereçada a patriarcas, bispos e prelados, o papa Eugênio IV lembra que D. João I passara à África com um exército a fim de combater os sarracenos, que afligiam os cristãos com mortes e cativeiros; o monarca tomara-lhes a cidade de Ceuta, e seu filho D. Duarte, querendo seguir o exemplo paterno e arrancar das mãos dos infiéis as terras ocupadas por eles, pedira o auxílio da Igreja. Em vista disso o pontífice rogava "pelo sangue de Cristo a todos os imperadores, príncipes, barões e demais autoridades para que socorressem eficazmente os portugueses no extermínio dos infiéis".

Em nova bula, com o mesmo título, datada de 5 de janeiro de 1443, o mesmo pontífice volta a incentivar os príncipes cristãos a colaborarem com Afonso V de Portugal no extermínio dos infiéis, e manda aos prelados que preguem a cruzada, impondo a cruz aos que se alistarem na expedição, concedendo ao mesmo tempo plena remissão nas culpas dos pecados aos que auxiliarem na empresa.

Pela bula *Aeterni Regis,* de 21 de junho de 1481, o papa Xisto IV confirmava os privilégios atribuídos anteriormente pelo papa Nicolau V ao rei de Portugal, dando "licença ao dito rei Afonso para invadir, conquistar, expugnar, guerrear e subjugar quaisquer coisas, mouros e pagãos, e quaisquer outros inimigos de Cristo em qualquer lugar que estejam, e bem assim reinos, ducados, principados, senhorios e possessões e bens móveis e de raiz, quaisquer que fossem por eles detidos e lhe sejam concedidos e para reduzir em perpétua servidão as pessoas, e para aplicar e apropriar para si e seus sucessores, reinos, ducados, condados, principados e senhorios, e quaisquer outros bens, e para converterem em seu proveito e uso assim como de seus sucessores".[119]

Também a bula *Inter Coetera* de Alexandre VI, datada de 4 de maio de 1493, inicia-se com este apelo de cruzada:

119 Na Obra *Fronteiras do Brasil no regime colonial,* José Olimpio, Rio, 1939, José Carlos de Macedo Soares transcreve integralmente essa bula, bem como a súmula das outras duas anteriormente citadas. Vide pp. 43s, 33, 35.

"Entre as outras obras bem aceitas à divina Majestade, e pelo nosso coração desejadas, existe sobretudo esta: que seja exaltada principalmente na nossa época, e em toda a parte se espalhe e se dilate a Fé Católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, e se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fé".[120]

Ao fazer o sermão sobre a bula da cruzada de Inocêncio X na catedral de Lisboa, em 1647, Vieira acentuava que o conteúdo básico do documento pontifício era a "guerra santa" contra os mouros:

"O motivo que teve primeiro o papa Gregório XIII, e depois seus sucessores, e hoje o santíssimo padre Inocêncio X, Nosso Senhor, para conceder as mesmas indulgências de Cruzada aos reinos de Portugal, foi, como se contém na mesma bula, o subsídio dos nossos soldados da África, que armados sempre, e em velas naquelas fronteiras, defendem as portas da Espanha e da Cristandade contra a invasão dos mouros".[121]

Uma das conseqüências mais diretas do regime de padroado, mantendo o Brasil numa dependência político-religiosa da metrópole, foi a manutenção na colônia do espírito de cruzada.

Por essa razão, tanto as guerras contra os indígenas para a conquista do território brasileiro, como os sucessivos combates para a expulsão de estrangeiros, franceses e holandeses principalmente, assumiram sempre uma tônica de cruzada ou guerra santa. Dentro desse contexto, os índios eram equiparados aos mouros, inimigos da fé, e os franceses e holandeses considerados como hereges, apóstatas da verdadeira religião. Vencê-los e expulsá-los era para os portugueses missão política e religiosa ao mesmo tempo.

Os próprios missionários estavam imbuídos dessa mentalidade, impondo a fé mediante a sujeição dos índios. A evangelização, portanto, tinha como pressuposto o domínio lusitano sobre as populações indígenas... Desse modo a fé não constituía uma opção, mas uma verdadeira imposição.

No poema de inspiração jesuítica, em que se faz a apologia de Mem de Sá, considerado como verdadeiro cruzado, lê-se este tópico significativo:

120 o.c., p. 20.
121 Antônio Vieira, *Sermões*, Edameris, São Paulo, 1957, v. 2, p. 178-9.

"Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do Sul uma nação, que dobrara a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira mais feroz que o tigre, mais voraz que o lobo, mais assanhada que o lebreu, mais audaz que o leão, saciava o ávido ventre em carnes humanas".

Esta é uma idéia repetida com freqüência pelos jesuítas no século XVI: os índios são cruéis, idólatras, bestiais. Para vencer esses pagãos e infiéis, Deus mandou um herói cruzado: Mem de Sá. O poeta enaltece o terceiro governador geral nestes versos:

"Mas um dia o Pai onipotente volveu os olhares
dos reinos da luz à noite das regiões brasileiras
às trevas que suavam em borbotões, sangue humano.
Então mandou-lhes um herói das plagas do Norte,
um herói que vingasse os crimes nefandos,
que banisse as discórdias, freasse o assassínio,
bárbaro e contínuo, acabasse com as guerras horrendas,
abrandasse os peitos ferozes e não sofresse impassível
cevar-se em sangue de irmãos queixadas humanas".[122]

O herói vem do Norte, do reino da luz, para realizar sua ação no Sul, reino das trevas. De um lado, a civilização européia e cristã; do outro, a cultura indígena e pagã.

Também os combates pela expulsão dos franceses do Rio de Janeiro e do Maranhão, assim como dos holandeses do Nordeste, assumiram sempre a conotação de guerras religiosas. Os cronistas dessa época descrevem as lutas dos portugueses como verdadeiras cruzadas contra os hereges.

A "Santa Inquisição"

Paralelamente ao espírito de cruzada, cuja função básica era defender a Cristandade contra os inimigos que estavam além de suas fronteiras ou que invadiam acintosamente seu território, a Coroa lusitana dispunha de outros mecanismos para manter a coesão doutrinária dentro dos limites do reino

122 Joseph Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958, pp. 55-57.

lusitano, garantindo-lhe a unidade político-religiosa. Entre esses, avulta, sem dúvida, o Tribunal da Santa Inquisição, instituído em Lisboa, em 1536, durante o reinado de D. João III.

Conforme procura demonstrar Mário Domingues, a Inquisição foi sobretudo um meio utilizado pelo clero e pela nobreza para impedir a afirmação da burguesia ascendente. Escreve ele:

> "A Inquisição portuguesa não passou de um poderoso instrumento de destruição usado por duas classes conservadoras de mentalidade feudal, das quais o monarca foi uma síntese bem expressiva — o clero e a nobreza — para extermínio da outra classe, a burguesia, cujo poder econômico ameaçava alcandorá-la à gerência do Estado. Como em Portugal os antigos judeus ou cristãos-novos representavam a parte mais viva, por assim dizer, a cabeça da classe burguesa e capitalista, a guerra contra a burguesia dissimulou-se na capa de defesa da religião católica e de pureza do sangue cristão, erguendo o pendão anti-semita e ludibriando o povo, desde há muito educado pelas classes dominantes no ódio ao judeu, a quem atribuíam todos os males sociais, todas as calamidades da natureza e todas as desditas pessoais".[123]

Foi durante o período de união com a Coroa de Castela, a partir de 1580, que o Tribunal recebeu organização mais efetiva e eficiente. A posição anti-semita fora alimentada em Portugal mediante o exemplo dos monarcas espanhóis.

Sônia Siqueira destaca o rígido processo de seleção a que eram submetidos os futuros membros da Inquisição com estas palavras:

> "Esses homens, para ingressarem nos quadros inquisitoriais, eram selecionados. Comprometiam-se a servir a Deus e à Igreja como finalidade precípua de suas vidas, prendendo-se para sempre à engrenagem da Inquisição. Raramente o ofício podia ser temporário. Esta vitalicidade implicava numa opção e numa continuidade, condições de segurança para a instituição. Exigiam-se investigações liminares sobre as famílias, suas vidas, suas posses, suas relações sociais. Não fosse o inimigo infiltrar-se na fortaleza e atenuar-lhe a força e a autenticidade. As ordens, as mais estritas, tinham que ser aceitas; preci-

123 Mario Domingues, *D. João III, o homem e sua época*, Livraria Romano Torres, Lisboa, 1962, p. 384.

sava-se cumpri-las. E os executores delas, partícipes de um poder terrível porque multipresente, destacavam-se no meio social, diferenciando-se numa faixa própria de privilégios e de status social, dos demais".[124]

Na realidade, a Inquisição lusa, sob o controle direto da Coroa, esteve sempre a serviço dos interesses metropolitanos. Sendo a Igreja totalmente dependente do Estado, manter a unidade religiosa significava também fortalecer a coesão política nos domínios lusitanos. Nesse sentido, o Tribunal da Inquisição era um poderoso instrumento para a manutenção da ordem social estabelecida na colônia brasileira.

A contínua repressão exercida pelo mecanismo inquisitorial impediu que na colônia se elaborasse um pensamento alternativo ou mesmo contestatório do projeto colonial vigente. Os representantes do Santo Ofício, de fato, agiam em perfeita consonância com as orientações políticas e econômicas da metrópole. A atuação da Inquisição garantia desse modo também os interesses comerciais inerentes ao sistema colonial.

Ao analisar a repercussão da Santa Inquisição no Brasil, Sônia faz questão de assinalar suas diversas implicações, escrevendo:

"A legislação da colônia devia ser — teoricamente — a mesma da Metrópole. Vigiar a unidade das consciências não era um dever essencial da realeza?"

E a autora prossegue nestes termos significativos:

"Além de um imperativo de consciência, vigiar os hereges do Ultramar era uma imposição da Coroa, pois era garantir a nacionalidade, a lealdade e a unidade da colônia. Era também prover, cautelosamente, sobre sua rentabilidade".[125]

Também Amaral Lapa refere-se especificamente ao aspecto econômico que estava por trás da perseguição dos judeus e cristãos-novos, tanto na metrópole como na colônia, com estas palavras:

"Criou-se o mito infamante da culpabilidade para o judeu, e assim os que contra ele agiam estavam convencidos de sua

124 Sônia A. Siqueira, *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, Ática, São Paulo, 1978, p. 124.
125 Sônia A. Siqueira, o.c., p. 125-126.

perniciosa atividade; se o anti-semita faz o judeu, a Inquisição o fabricava.
Assim, a Inquisição serve ao poder econômico e ao político, este por aquele dominado".[126]

Para eficácia maior no exercício do seu poder político-religioso, a Inquisição criou o sistema das visitações do Santo Ofício na colônia luso-brasileira.

As visitações do Santo Ofício

Ao mesmo tempo que o governo lusitano expandia e defendia as fronteiras da colônia através da guerra santa, havia uma preocupação muito grande em manter a pureza da fé dentro do território brasileiro. A unidade religiosa era considerada como elemento importante para a manutenção do poder político. Desse modo, Igreja e Estado caminhavam de mãos dadas. Enquanto a Igreja se empenhava em defender a legitimidade do poder político, o governo oferecia o auxílio do braço secular no empenho pela manutenção da ortodoxia religiosa.

Qualquer suspeita de infiltração de outros cultos, ou vislumbre de ataque, ou mesmo de indiferença para com a religião oficial eram objeto de denúncia perante o Santo Ofício.

Na realidade, nunca se implantou oficialmente no território brasileiro o Tribunal da Inquisição. Não faltaram, porém, preocupações pela defesa da fé, mediante tribunais supletivos organizados pelos delegados e visitadores do Santo Ofício. A esse respeito, escreve José Gonçalves Salvador:

"É conveniente lembrar a ação do Santo Ofício no Brasil... Ela se fez sentir no Sul e no Nordeste desde meados do século XVI, a princípio de modo indireto, depois também de maneira direta".[127]

Também Capistrano de Abreu ressalta o clima de repressão implantado no Brasil pelo Santo Ofício, escrevendo:

"Com a falta de tribunais no Brasil não folgou nem lucrou o gado humano marcado para a Inquisição. Supria-os pelo seu

126 J. R. Amaral Lapa, *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, Vozes, Petrópolis, 1978, p. 74.
127 José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, Pioneira, São Paulo, 1969, pp. 188-189.

fervor e pela sua ubiqüidade o familiar do Santo Ofício, título muito cobiçado porque explicitamente afirmava a limpeza de sangue e implicava numerosos privilégios".[128]

A primeira visitação do Santo Ofício foi realizada de 1591 a 1595, na Bahia e Pernambuco, pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Dessa primeira visitação foram publicados dois volumes: *Confissões da Bahia, 1591-1593; Denunciações da Bahia, 1593-1595.*

A segunda visitação foi realizada em 1618 na Bahia, sendo delegado do Santo Ofício Marcos Teixeira. Dessa visitação foi publicado um volume de *Denunciações.* Esses documentos dos processos inquisitoriais constituem um precioso repertório para se conhecer a prática da religião no período colonial e o controle exercido pelas autoridades eclesiásticas.

Por dois modos o Santo Ofício zelava pela ortodoxia: convidando as pessoas a declararem espontaneamente suas culpas, sob forma de confissões, ou incutindo na população a obrigação que tinham de denunciar possíveis transgressores em matéria de fé e de costumes.

As primeiras visitações do Santo Ofício se deram no período em que Portugal estava sob o domínio da Coroa de Espanha.

Houve, porém, outras visitações posteriores, como a do Pará em 1763, prolongada até 1769, cuja documentação foi recentemente publicada pela Editora Vozes, num texto apresentado por J. R. Amaral Lapa.

Além desse controle ocasional através das visitações, as autoridades eclesiásticas tinham como obrigação moral zelar pela pureza da fé, podendo estabelecer inquéritos sempre que houvesse suspeita de violação em matéria religiosa. Esses inquéritos são conhecidos com o nome de "devassa". Observa a respeito José Gonçalves Salvador:

> "São ainda mal conhecidas as visitações episcopais. Elas, entretanto, visavam à defesa da sã doutrina, à exclusão da heresia, à correção de faltas, ao extermínio de males e ao acolhimento de denúncias. Os nomes dos réprobos ficavam registrados em livro, e se a falta fosse grave, como bigamia, here-

128 Capistrano de Abreu, *Prefácio,* in *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, Confissões da Bahia, 1591-1592,* Briguiet, & Cia., Editores, Rio de Janeiro, 1935, pp. VIII-IX.

sia ou apostasia, fazia-se processo e o réu era remetido à Inquisição do Reino".[129]

Uma das características da Inquisição foi radicalizar o problema da fé. De um lado, situava-se a religião católica, a religião do Deus verdadeiro, a religião certa. Do outro lado, ficavam os demais cultos, impregnados da falsidade e orientados pelo demônio. Essa era a mentalidade dominante entre os detentores do poder eclesiástico.

Em seu estudo sobre a *Inquisição portuguesa e a sociedade colonial,* Sônia A. Siqueira chega à seguinte conclusão:

> "Ao erigir um mundo português, o branco que aqui radicou tentou institucionalizar as estruturas metropolitanas. E, na metrópole, o Santo Ofício existia desempenhando função social de relevo.
> Urgia acalmar a inquietação que sentiam os homens pela presença dos cristãos-novos, inimigos em potencial pelo seu supranacionalismo. O combate às minorias dissidentes era um programa inadiável. O Santo Ofício era resposta à necessidade de purificação do catolicismo, uma garantia de união da Cristandade..."[130]

A presença da Inquisição não permitiu que medrasse, durante a época colonial, nenhuma outra confissão religiosa, além da fé católica.

Em certas fases do período colonial observou-se a prática de vir um frade a bordo de todo o navio que se destinasse ao porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé e a religião dos recém-chegados. Referindo-se a esse fato, Gilberto Freyre comenta:

> "Temia-se no adventício católico o inimigo político capaz de quebrar ou enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica... Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico; o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade".[131]

Os tribunais do Santo Ofício visavam de modo particular controlar a ortodoxia dos cristãos-novos, convertidos à fé cató-

129 José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição,* Pioneira, São Paulo, 1969, p. 62.

130 Sônia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial,* Ática, São Paulo, 1978, p. 306.

131 Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala,* 6ª ed., São Paulo, 1950, p. 133.

lica, para escapar à perseguição e aos cárceres de Portugal; visavam também impedir a celebração dos cultos gentílicos, ou seja, de ritos indígenas e africanos.

A prática da fé católica, portanto, não era espontânea, mas constituía uma imposição mantida sob rígido controle político e eclesiástico.

A censura régia

Quando em 1536 foi instalada a Inquisição em Portugal, uma das conseqüências foi a implantação de um sistema de censura da imprensa.

Na censura lusitana atuavam conjuntamente três poderes: o Santo Ofício, o prelado ordinário defendendo os interesses da Igreja e o Desembargo do Paço protegendo os direitos e privilégios da Coroa.

A publicação de qualquer impresso dependia de três licenças, uma de cada poder acima mencionado. Depois da obra aprovada, os tipógrafos costumavam indicar ao pé da página de rosto as palavras: com todas as licenças necessárias.

Foi a partir de 1540 que a Inquisição Portuguesa entrou em funcionamento efetivo, começando a intensificar-se os autos-da-fé. Em 1541 o cardeal D. Henrique, inquisidor geral, proibiu a circulação de uma obra de Damião de Gois sobre a religião e costumes dos etíopes. Em 1547, saiu o primeiro índice português de livros proibidos, aumentando sempre nas edições sucessivas o volume de obras condenadas. No elenco das obras suprimidas ou mutiladas estão o *Cancioneiro geral* de Garcia de Resende, a *Menina e Moça* de Bernardim Ribeiro, o teatro de Gil Vicente e o teatro de Ferreira de Vasconcelos.

Saraiva faz esta observação crítica a respeito desse controle da produção intelectual no reino lusitano:

> "A censura inquisitorial não só aniquilou a tradição humanística do nosso Renascimento, e cortou a comunicação de Portugal com a cultura européia, mas ainda desanimou e esterilizou no novo a criação literária e científica".[132]

132 Antônio José Saraiva, *História da literatura portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa América, Lisboa, 1974, pp. 92-93.

Por força da censura foram proibidas em Portugal e seus domínios as obras das seguintes categorias:

1. Os livros de autores ateus.
2. Os de autores protestantes que combatessem o poder espiritual do papa e dos bispos, ou atacassem artigos da fé católica.
3. Os autores que negassem a obediência ao papa.
4. Os livros de feitiçaria, quiromancia, magia e astrologia.
5. Os livros que, apoiados num falso fervor religioso, levassem à superstição e ao fanatismo.
6. Os livros obscenos.
7. Os livros infamatórios.
8. Os que contivessem "sugestões de que se siga perturbação do estado político e civil... que tudo concedem ao povo contra as sagradas e invioláveis pessoas dos príncipes".
9. Os livros que utilizassem os textos das Sagradas Escrituras em sentido diferente do usado pela Igreja.
10. Livros dos autores que misturassem artigos de fé com os de mera disciplina.
11. Livros que impugnassem os direitos, leis, costumes, privilégios etc., da Coroa e dos vassalos.
12. As obras "dos pervertidos filósofos destes últimos tempos".
13. Os livros publicados na Holanda e na Suíça atribuídos a advogados do parlamento da França e que tratavam da separação entre o sacerdócio e o império.

Maria Adelaide Salvador Marques observa com razão que esas regras "condenavam principalmente as obras contrárias à Religião, à Moral, à Polícia e à Cultura. E, no entanto, presta-se mais atenção às regras condenatórias dos livros contra a Religião e a Política, pois o maior número de regras versa sobre esses dois assuntos".[133]

133 Citado por Rubens Borba de Moraes, *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*, Livros Técnicos e Científicos Editora, Rio de Janeiro, 1979, pp. 53-54.

Em suma, o que se visa de modo especial, juntamente com a ortodoxia religiosa, é à defesa do absolutismo monárquico lusitano, bem como a seus interesses políticos e econômicos.

A atuação da censura na colônia é analisada por Rubens Borba de Moraes com estas palavras:

> "Até a instituição da Mesa Censória por Pombal, a censura agiu no Brasil principalmente junto às bibliotecas conventuais, pois muito poucas eram, até essa época, as livrarias particulares, nem havia na colônia tipografia ou comércio regular de livros. Ora, as bibliotecas das ordens religiosas, quando recebiam livros do exterior, eram eles comprados por representantes dessas comunidades em Portugal e em outros países. A censura era feita fora do Brasil, ao critério dos superiores e de acordo com a censura local e, sobretudo, de acordo com o *Index* do Vaticano".[134]

A presença do Santo Ofício e a censura dos livros constituía um forte obstáculo para que se pudesse fazer na colônia uma reflexão séria e profunda sobre a realidade. Em princípio, havia uma série de pressupostos básicos que deviam ser mantidos, e o pensamento só podia ser conduzido dentro de parâmetros teológicos e filosóficos bem definidos. Tanto nos cursos de filosofia como nos de teologia o aprendizado era orientado no sentido de reproduzir a ortodoxia católica já elaborada e orientada pela metrópole.

Nenhuma publicação de caráter religioso podia circular na colônia sem as devidas autorizações. A esse respeito, as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia,* promulgadas em 1707, advertiam:

> "Livros que tratam de matéria sagrada e andam sem nome de autor, quem os tiver e vender sem primeiro serem aprovados pelo Ordinário, incorre em penas".[135]

Hoornaert mostra com bastante clareza como o sistema de censura de publicações estava diretamente ligado à defesa do projeto colonial lusitano, escrevendo:

> "Existe uma relação entre medo e *exclusivo comercial.* Os portugueses que vieram para cá com a intenção de drenar as

134 Rubens Borba de Moraes, o.c., p. 52.
135 Dom Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia,* 3ª ed., São Paulo, 1853, n. 18.

riquezas do Brasil para a sua terra tinham continuamente medo dos concorrentes comerciais que ameaçavam o seu lugar aqui: eram os ingleses, os holandeses e os franceses, onipresentes nas crônicas coloniais. Em vez de diminuir, este medo cresceu com o tempo".[136]

Por essa razão, a obra do jesuíta Simão de Vasconcelos, intitulada *O paraíso na América,* escrita em 1660, não teve licença de ser publicada, pois ao criar o mito do Brasil paradisíaco podia atrair os estrangeiros; também o livro de Antonil, *Cultura e opulência do Brasil,* publicado em 1711, foi logo em seguida retirado do comércio por ordem da censura, pela propaganda que fazia das minas e dos recursos agrícolas do Brasil.

José Honório Rodrigues considera a obra do jesuíta Antonil "um dos maiores livros que se escreveram sobre o Brasil em todos os tempos". Mas, tendo sido destruída por ordem régia, restaram apenas poucos exemplares, não podendo assim "exercer nenhuma influência sobre os senhores de engenhos, os grandes proprietários de terra, os mineiros, os criadores de gado, enfim sobre toda a minoria dominante e dirigente do Brasil". Acrescenta o mesmo autor: "Como se tratava de uma obra não só descritiva como pragmática, sua eficácia técnico-econômica, sua intenção paliativa em relação aos escravos, sua indicação sobre os melhores roteiros para chegar-se às minas, sua lição moral espalhada pelo livro sobre a economia e o homem, sua apologia sobre a justiça de favorecer o Brasil pela utilidade a Portugal, perdeu-se toda durante o século XVIII, quando poderia ter-se exercido".[137]

Esses exemplos mostram de modo claro a coerência da atuação da censura na defesa dos interesses metropolitanos, e no esforço de manter inabalada a Cristandade colonial.

Convém ressaltar, porém, que esses condicionamentos todos, impostos pela defesa da Cristandade, não impediam necessariamente a generosidade e o idealismo dos missionários.

136 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Igreja no Brasil,* Petrópolis, 1977, Tomo II, p. 407.

137 José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil 1ª parte: Historiografia colonial,* 2ª ed., Companhia Editora Nacional, 1979, pp. 393.

6

A OPÇÃO ENTRE A SALVAÇÃO E A LIBERDADE

O grande idealismo que movia os missionários a deixar a pátria em demanda de novas terras brasileiras era o problema da salvação das almas dos indígenas.

Mas a preocupação pelo bem-estar eterno dessas tribos era articulada do próprio projeto colonizador, segundo o qual se exigia que os indígenas estivessem sujeitos à Coroa lusitana. Assim sendo, o oferecimento da salvação por parte dos missionários correspondia na prática à perda de autonomia dos aborígines, e o seu enquadramento dentro dos parâmetros que defendiam os interesses políticos e econômicos lusitanos.

Numa obra publicada logo após a sua expulsão do Brasil, em 1759, o jesuíta João Daniel faz um balanço da atividade missionária na Amazônia. Através dessas páginas pode-se verificar com bastante nitidez os problemas que envolviam a ação dos religiosos e a ambigüidade da própria missão evangelizadora da Igreja.

Sendo homem bastante lúcido, dava-se conta das profundas limitações que a causa do Evangelho sofria por estar atrelada à política colonizadora da Coroa portuguesa.

João Daniel não chega a indicar como causa efetiva dessa situação a união entre Igreja e Estado, pois essa era então a única doutrina aceita pela teologia católica, mas usa uma linguagem bastante forte para denunciar os inúmeros abusos decorrentes da vinculação da Igreja ao projeto colonial lusitano.

O escritor jesuíta percebia claramente que, servindo aos interesses da Coroa, dificilmente os missionários poderiam isentar-se de uma parcela de responsabilidade nas injustiças a que eram submetidas as tribos indígenas por eles trazidas para os aldeamentos.

Para fugir dessa situação ambígua, chega mesmo a sugerir uma idéia que começava a prevalecer na Igreja a partir da época tridentina, ou seja, uma nítida separação de áreas de atuação: a instituição eclesiástica se preocuparia exclusivamente com a parte espiritual, ficando a cargo do Estado o que se referisse à ordem política e socioeconômica.

A evangelização dentro do conceito de Cristandade

O primeiro grande condicionamento da atividade missionária no período colonial é a concepção de Cristandade. Dentro da mentalidade da época, evangelizar não significa apenas transmitir a mensagem de Cristo, mas também conduzir os povos indígenas a se pautarem segundo critérios da civilização lusitana. Os missionários não estão apenas a serviço do Evangelho, mas também da Coroa portuguesa; e estas duas causas se apresentam intimamente interligadas entre si.

Ao descrever a ação missionária de Vieira, o texto de João Daniel é bastante elucidativo: a atividade do jesuíta junto aos índios não se limitava a transmitir a boa nova de Cristo, mas se constituía em instrumento apto para facilitar a expansão do colonialismo luso.

Analisando as atividades missionárias na Amazônia, o padre João Daniel afirma:

> "Muitas são as indústrias com que os missionários assim portugueses como espanhóis se têm empenhado em tirar os índios dos matos, onde vivem como feras, para os civilizarem em povoações, onde com incansável zelo e contínuo trabalho os vão pouco a pouco doutrinando assim nas leis evangélicas como nas regras da polícia".

O aspecto básico, era incluir o projeto de evangelização dentro do projeto de colonização, onde devia emergir a vitória da civilização sobre a barbárie, ou em outras palavras, o predomínio das regras de política ou boa educação urbana (polícia) sobre a vida selvagem nos matos.

O processo civilizatório dos índios, porém, obedecia fundamentalmente às necessidades econômicas do expansionismo lusitano. Por isso o mesmo autor afirma que uma das razões principais da atividade missionária de Vieira junto aos índios nheengaíbas era porque eles impediam a "passagem ou boca do

grande rio Amazonas". E afirma que foram mais eficazes as suas práticas "para os amansarem e pacificar do que as armas portuguesas em tantos anos".[138]

A ação dos missionários, portanto, seria de apoio para a expansão política. Amansar os índios era abrir caminho para a dominação lusitana sobre o território.

Os aliciamentos e promessas de bem-estar

Tendo em vista contribuir para a salvação e a civilização dos indígenas, os missionários procuravam reuni-los em povoados ou aldeamentos, onde a ação educativa e catequética pudesse ser mais eficaz.

Para tirar os índios dos matos e atraí-los para os aldeamentos, os religiosos multiplicavam as promessas de bem-estar material. João Daniel refere-se a elas como "santos enganos".

Segundo ele, buscando acomodar-se à "brutalidade e rusticidade dos índios", os missionários "não lhes expõem os motivos por que se devem converter, nem os recônditos mistérios da fé, que julgam por imperceptíveis a gente tão rústica". Assim sendo, procuravam sobretudo propor-lhes motivos materiais para que se reunissem em aldeamentos, prometendo-lhes que nas aldeias estariam livres e seguros dos seus inimigos; que teriam machados e outros instrumentos para fazer suas roças; "que teriam muito de comer e águas ardentes para se regalarem", etc.

E assim explicita o seu pensamento:

> "Com estes santos enganos os movem a largar as suas terras, a sair dos matos e a seguir os missionários para os aldear, onde julgam mais a propósito ou mais cômodo...
> Com estes santos enganos os vão entretendo nas aldeias... e com esta indústria se tem feito quase todas as missões do Amazonas; e se vão conservando com outros e outros os descimentos que repetidamente se fazem".

Por conseguinte, as promessas constituem o elemento básico para conseguir tirar os índios do seu habitat natural, as matas, e "descê-los" para os aldeamentos.

138 João Daniel, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1976, v. II, pp. 40-41.

Não obstante, os índios se sentiam muitas vezes frustrados, porque as promessas dos missionários não eram cumpridas.

Com freqüência, os novos que chegavam faziam diversas cobranças das coisas prometidas, sobretudo das "águas ardentes". Ao que o missionário respondia que não era possível atendê-los por estarem muito distante das povoações lusitanas. E o padre João Daniel acrescenta:

> "A resposta foi que nós os enganávamos prometendo-lhes fartura de água ardente e de tudo para os tirarmos do mato; e depois que lhes faltávamos com o prometido".

O jesuíta conclui com muita honestidade:

> "Tem-me ocorrido que talvez por isso sejam tão raras as conversões nos tapuias e sejam tão poucas as nações bravas que saiam dos matos, e outras já descidas não perseverem nas aldeias, porque não têm também arraigadas no coração as verdades católicas. Quem as moveu a sair dos matos e fazer assento nas aldeias eram só motivos temporais e não sobrenaturais".[139]

Na realidade, como ele próprio explica em outro tópico da obra, os índios iam pouco a pouco tomando consciência de que a vinda para os aldeamentos constituía na prática uma forma de perda da liberdade. Daí uma resistência cada vez maior à atividade missionária. De fato, como já sabem "das vexações grandes que padecem nas missões os mansos, e que eles hão de ser tratados do mesmo modo, já não se deixam persuadir dos mais interesses, porque todos lhes fazem menos peso do que a liberdade que gozam nos seus matos".[140]

Em resumo: devendo escolher entre a promessa de salvação eterna e uma vida de liberdade, os índios optavam geralmente por esta última, sobretudo tendo em vista outras promessas temporais não cumpridas, pela vinculação dos aldeamentos ao próprio regime colonial.

139 João Daniel, *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1976, v. II, pp. 255-257.
140 João Daniel, o.c., p. 42.

A evangelização como instrumento de escravidão

A união entre interesses políticos e religiosos era na realidade muito nefasta para o trabalho missionário, porque a boa vontade dos missionários era logo deturpada pelos interesses dos colonizadores.

Embora à revelia das intenções dos missionários, com freqüência o processo de evangelização se constituía num instrumento de redução dos indígenas ao cativeiro dos brancos.

João Daniel afirma que esta é uma peculiaridade da colonização portuguesa, e não espanhola. Por isso ele acrescenta ao que já dissera antes que "nas missões portuguesas o mesmo é fazerem-se cristãos os índios, que ficarem obrigados a servirem aos brancos e europeus". À medida que os índios eram aldeados, imediatamente os brancos aproveitavam-se deles para explorá-los como mão-de-obra em regime de escravidão: "sendo antes isentos, quando gentios, são tratados como ou pior que escravos como católicos".[141]

O jesuíta é, portanto, muito realista em sua análise: nos domínios lusitanos do Amazonas, fazer um índio abraçar a fé cristã é o mesmo que colocá-lo a serviço do domínio dos brancos e europeus. Em última análise, o índio católico é aquele que perdeu a liberdade.

De fato, a grande dificuldade na manutenção dos aldeamentos era a total falta de defesa e autonomia. Com freqüência, mesmo à revelia dos missionários, os índios eram conduzidos aos trabalhos forçados a serviço dos brancos.

Essa perda de liberdade por parte dos indígenas era conseqüência da própria legislação que regulava a organização dos aldeamentos.

Segundo o regimento das missões, dado pela Coroa real, de cada "descimento" os índios capazes de trabalhar, ou seja, dos 13 aos 60 anos, eram divididos em três grupos: o primeiro era dos índios destinados a ficarem no aldeamento; do segundo grupo, eram retirados 25 índios para o serviço dos missionários, e os demais eram repartidos para o serviço dos moradores brancos; o terceiro grupo era destinado às canoas dos portugueses que iam para o sertão, e para o serviço real de ministros, governadores e outras autoridades públicas.

141 João Daniel, o.c., p. 41.

Na prática, porém, como observa o jesuíta português, essas divisões nunca foram respeitadas, e a maior parte dos índios terminava sempre condenada ao serviço dos remos, como escravos dos brancos.

Com freqüência, de fato, os colonizadores, ingressando nos aldeamentos, "amarram não só os índios que podem, mas também as índias e as levam nas canoas".

Enfim, queixa-se o missionário, não existe sossego nos aldeamentos, sendo os índios continuamente solicitados e obrigados a trabalhar, seja nas canoas dos moradores brancos, seja nas expedições dos militares e dos governadores, ficando "suas mulheres como viúvas, e seus filhos e famílias como órfãos".

João Daniel conclui mostrando a triste situação a que ficam reduzidas as missões em força do regime de repartição dos índios prescritos pela Coroa real:

> "Que seja esta repartição dos índios a perdição das suas aldeias são prova bem clara as mesmas missões, das quais muitas já totalmente se acabaram; outras já no meu tempo estavam findando; e todas vão em uma manifesta diminuição e decadência".[142]

Não apenas a situação da população indígena masculina era deplorável. Nem sequer a mulher índia era respeitada em seus direitos, sendo levada com freqüência como escrava doméstica das famílias e utilizada como objeto sexual para satisfação dos senhores brancos.

Era, portanto, bastante dramático o quadro apresentado pelo jesuíta a respeito da situação dos índios reunidos nos aldeamentos pelos missionários, no Amazonas. Na maior parte dos casos, homens e mulheres acabavam sendo vítimas da exploração dos brancos, reduzidos à condição de escravos.

A salvação eterna: um valor superior à liberdade

Não obstante essa situação, os missionários, formados dentro de uma concepção essencialista da vida, julgavam que apesar de tudo os índios deveriam dispor-se a aceitar tal realidade em vista do bem maior que haveriam de adquirir nos aldeamentos, ou seja, a sua salvação eterna. Segundo os mis-

142 João Daniel, o.c., p. 169-170.

sionários, a conquista da salvação deveria compensar essa eventual perda da liberdade na terra.

Tal argumentação, porém, observa o mesmo João Daniel, nem sempre era muito convincente:

> "Os índios... nos domínios portugueses têm muita dificuldade o fazerem-se cristãos, por não estarem sujeitos aos brancos, e muitas vezes respondem aos missionários que por si ou por outrem os pratica para grêmio da Igreja, que isso é capa para os obrigarem ao serviço das orações. É certo que se eles fossem mais racionáveis e percebessem bem a vida eterna no céu que hão de ter os verdadeiros cristãos; e as penas eternas para as quais caminham os que não querem sujeitar-se e viver com os preceitos evangélicos, se deveriam sujeitar a todos os trabalhos só pela esperança de tão grande prêmio do céu, e pelo temor de tão grandes penas no inferno, porque se muitos se vendem a sua liberdade, e fazem-se escravos voluntários, para poderem viver temporariamente uma vida que brevemente há de acabar, com mais razões se deveriam sujeitar a todas as pensões, fazendo-se cristãos, visto o não poderem isentar-se delas para viverem eternamente no céu; mas isto não percebem aqueles índios brutais senão depois de muito cansaço dos missionários; por isso não se convencem com motivos espirituais para saírem para as missões; mas só com motivos e interesses temporais, que eles vejam com os olhos".[143]

É fácil perceber hoje que os índios não eram tão ignorantes como supunham os missionários. Pelo contrário, eram até muito inteligentes e viam com bastante discernimento que os missionários, apesar da boa vontade, atuavam com freqüência como inocentes úteis, favorecendo os interesses políticos e econômico dos colonizadores.

A situação, porém, era mais grave ainda. Embora lamentando que os indígenas não fossem capazes de discernir o valor absoluto da salvação como superior à liberdade humana, João Daniel percebe por outro lado que a palavra do missionário acha-se bastante prejudicada por estarem eles próprios numa situação de conivência com a exploração e a escravidão dos indígenas "porque também as canoas dos missionários que vão para o sertão trazem consigo quase os mesmos inconvenientes que as canoas dos seculares".

143 João Daniel, o.c. pp. 41-42.

E a seguir ressalta os seguintes aspectos:

"Porque no trabalho de remar as canoas; na incomodidade dos calores do sol de dia, do fresco da noite, dos temporais e chuvas, que tudo levam sobre si, ao descoberto; os perigos da saúde e vida... o desamparo das mulheres e filhos, tudo corre a mesma parelha que as canoas dos brancos; e por isso se se devem proibir umas, também se devem proibir as outras..."[144]

De fato a falta de mão-de-obra levava não apenas os colonizadores, mas os próprios missionários a utilizarem os indígenas no esfalfante trabalho de remarem as canoas, como se fossem condenados às galés.

O quadro é, pois, deveras triste, e o padre João Daniel lastima que os missionários tenham que estar em convivência com esta situação. Na realidade, porém, esses fatos eram apenas a decorrência do próprio processo global mediante o qual se efetuou a colonização e a evangelização no Brasil; em outras palavras, conseqüência da união existente entre Igreja e poder político.

Uma opção alternativa: apenas a catequese doutrinal

João Daniel vislumbra claramente a ambigüidade do processo através do qual se opera a evangelização do Brasil, ou seja, sua vinculação ao projeto colonizador; daí a razão do grande fracasso das atividades missionárias. Por isso ele chega mesmo a ventilar a possibilidade de segunda alternativa, ou seja, que os missionários se ocupassem exclusivamente com sua vocação de portadores de missão de salvação religiosa.

Segundo ele, ao invés de fazer aos índios promessas temporais a fim de tirá-los das florestas e reuni-los nos aldeamentos, seria talvez mais eficaz limitar-se o missionário simplesmente a propor aos índios as verdades da fé.

Após indicar os principais pontos dessa catequese doutrinal, o jesuíta recorda as desilusões dos índios quando foram trazidos para o aldeamento unicamente por promessas de bem-estar temporal, e estas não se cumpriram. Passa inclusive a

144 João Daniel, o.c., p. 31.

propor grande respeito ao índio, deixando-o permanecer no seu habitat primitivo, se tal for a sua vontade: "no caso que os selvagens queiram sim admitir o missionário e ouvir a palavra divina, mas não queiram largar as suas terras, nem sair dos seus matos, nem por isso se devem desesperar" porque se haverá de providenciar para que tenham a contínua assistência catequética de algum missionário, ou pelo menos a "visita do missionário mais vizinho".[145]

Esta última afirmação, aliás, permitia vislumbrar certa ruptura com a idéia da Cristandade colonial. Percebendo claramente os pontos de estrangulamento da atuação missionária, João Daniel propõe ênfase maior nos missionários itinerantes, ou seja, nas "missões pedâneas".

Essa proposta surge evidentemente como uma forma de superar a ambivalência da colonização católica, onde a evangelização estava vinculada ao poder político. Por isso ele passa a indicar outros modos pelos quais os religiosos jesuítas poderiam exercer suas atividades no território brasileiro, sem ficarem vinculados aos aldeamentos missionários, quer ensinando nas classes, quer pregando nas igrejas, quer doutrinando nas praças, "e muito principalmente missionando os povos com missões pedâneas, que são de muito serviço a Deus e de muito lucro das almas".

Com relação às atividades missionárias, ele propõe uma fórmula análoga:

> "Nas mesmas missões do Amazonas podem os jesuítas exercer o seu instituto, mas por outro modo; discorram por todas elas com missões pedâneas, uma ou duas vezes no ano; pratiquem, dêem exercícios; confessem, e finalmente façam nas povoações dos índios a mesma forma de missões que costumam fazer nas povoações dos brancos, por quinze, ou pelos dias que forem necessários; hoje nesta, e amanhã naquela missão; e aproveitarão muito os índios, e exercerão os ministérios do seu exercício ou instituto; sem incorrerem nas contendas ou dissabores com os governos, com os ministros, com os militares e com os brancos..."[146]

145 João Daniel, o.c., pp. 255-257.
146 João Daniel, o.c., pp. 338-339.

Tratava-se, portanto, de uma fórmula para tirar dos religiosos — especialmente dos jesuítas — a responsabilidade dos aldeamentos, pois na prática essa instituição se tornara instrumento do poder colonizador lusitano para a escravização dos índios, com o apoio da própria Igreja.

Não obstante, continuava viva nos missionários a idéia de que a salvação dos indígenas somente podia ser feita mediante a adesão à fé católica.

7

MENTALIDADE LÓGICA VERSUS CONSCIÊNCIA MÍTICA

O processo colonizador não representava apenas uma luta da fé ortodoxa contra o paganismo dos gentios: significava também o predomínio da racionalidade européia sobre a barbárie indígena.

De fato, os portugueses tinham vindo ao Brasil com a firme convicção de serem os portadores da civilização num território onde os indígenas viviam ainda num estado de vida selvagem.

O termo civilização é aqui utilizado em seu significado comum, designando aquele conjunto de valores e instituições que assinalam um estágio mais avançado na evolução humana. O que interessa de fato não é tanto definir o conceito de civilização, como ressaltar que essa idéia era utilizada pelos lusos como baluarte ideológico para defender os interesses do projeto colonial.

Considerados como pertencentes às nações civilizadas, os lusitanos já de per si estavam cônscios da própria superioridade em face do nível cultural dos povos indígenas.

O padrão de civilização adquirido era considerado como a grande prova do desenvolvimento da razão humana. Dentro dessa ótica, os habitantes da Europa Ocidental eram aqueles que de fato haviam atingido a plenitude da humanidade, sendo, portanto, os possuidores da verdade humana; ao passo que os indígenas, como também os africanos, eram seres humanos de qualidade inferior, bem próximos ainda da transição entre a animalidade e a racionalidade.

O projeto colonial lusitano justificava-se, portanto, não apenas a partir das premissas da fé, mas também pela força da racionalidade humana.

Sendo verdadeiramente homens, os lusitanos não apenas tinham o direito de domínio sobre a terra, como também sobre os seus incultos habitantes. Era pois em nome da cultura e da civilização que os colonizadores lusos passaram a exercer a dominação.

Ao comentar a afirmação de Walter Benjamim: "Não há um único documento de cultura que não seja também um documento de barbárie", Marilena Chauí escreve oportunamente:

> "O documento de cultura é também documento de barbárie, seja porque a cultura dominante se realiza a expensas da violência exercida sobre aqueles que a tornam possível, seja porque a cultura dominada fica exposta à barbárie do dominante, seja enfim porque a cultura dos dominados exprime a barbárie a que estão submetidos".[147]

De fato, a implantação da civilização cristã no Brasil foi de tal violência que os próprios positivistas ortodoxos chegaram a denunciar posteriormente suas trágicas conseqüências. Em estudo publicado na *Revue Occidentale,* Miguel Lemos declarava em fins do século passado:

> "Os índios, que os europeus tinham conseguido aldear, e que empregaram nos trabalhos agrícolas, não tardaram em desaparecer, esmagados pelo trabalho e pelas moléstias, e sobretudo, pela imensa perturbação moral que fatalmente resultou para eles da passagem súbita, e sem nenhuma precaução, de suas concepções ingênuas aos hábitos mentais da civilização monoteica. Os que não quiseram se submeter, refugiaram-se nas florestas do interior".[148]

Já o próprio José Bonifácio, num documento apresentado à primeira Assembléia Constituinte do Império, a 1º de junho de 1823, escreve textualmente:

> "Crê, ainda hoje, muita parte dos portugueses que o índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade. Eu sei que é difícil adquirir a sua confiança e amor porque, como já disse, eles nos odeiam, e podendo nos matam e devoram. E havemos de desculpá-los, porque com o pretexto de

147 Marilena Chauí, *Cultura e democracia, o discurso competente e outras falas,* 2ª ed., Editora Moderna, São Paulo, 1981, p. 44.

148 Miguel Lemos, *O apostolado positivista no Brasil, 1ª Circular Anual (1881),* 2ª ed., Rio, 1900, p. 146.

os fazermos cristãos, lhes temos feito e fazemos muitas injustiças e crueldades".[149]

Era o reconhecimento tardio da barbárie da dominação cultural luso-cristã.

Nos primeiros séculos, porém, a euforia da conquista e a consciência da própria superioridade cultural fazia com que os colonizadores lusos não tivessem tantos escrúpulos em impor o domínio da civilização cristã.

As deficiências do alfabeto indígena

Um dos conceitos mais divulgados pela literatura colonial a respeito da pobreza cultural dos indígenas é a extrema limitação do seu alfabeto, carecendo de três letras básicas: F, L e R. Tais letras eram consideradas como os símbolos dos elementos constitutivos da própria civilização.

Mesmo à custa de ser repetitivo, parece-me importante assinalar alguns desses tópicos em que se procura demonstrar a marginalidade dos indígenas com relação ao processo civilizatório. São textos que deixam transparecer claramente o projeto de dominação cultural implícito na implantação da Cristandade colonial.

Na *História da Província de Santa Cruz,* publicada em 1576, Gandavo declara a respeito da língua indígena:

> "Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta vontade vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida".[150]

Na *Crônica da Companhia de Jesus,* Simão de Vasconcelos faz referências análogas aos indígenas:

> "Vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem Rei (freio comum de todo o homem racional). E em sinal desta singularidade lhes negou também o Autor da natureza

149 Citado por R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant,* 2ª ed., Rio, p. 99.

150 Perro de Magalhães Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz,* Itatiaia, Belo Horizonte, 1980, p. 124.

as letras F, L, R. Seu Deus é seu ventre, segundo a frase de São Paulo; sua lei e seu Rei são seu apetite e gosto".[151]

O jesuíta ressalta a carência da noção de autoridade, considerada por ele como o regulador básico da racionalidade humana.

Em sua obra sobre a expulsão dos holandeses, também frei Manoel Calado, após destacar o caráter selvagem da vida dos indígenas, escreve:

> "E bem se deixa ver claramente a raiz desta má progênie em sua língua, na qual não tem L, nem R, nem F, no que apregoam que é gente que não tem Lei, nem Rei, nem Fé".[152]

Frei Vicente de Salvador repete os mesmos conceitos em sua *História do Brasil*, afirmando dos índios:

> "Mas nem uma palavra pronunciam com F, L ou R, não só das suas, mas nem ainda das nossas, porque se querem dizer Francisco dizem Pancicu, e se querem dizer Luís dizem Duí; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras".[153]

E explicita depois:

> "Nem uma fé têm, nem adoram a algum deus; nem uma lei guardam ou preceitos, nem tem rei quem lhe dê e a quem obedeçam".[154]

Também o frade André Thevet faz coro a esse tipo de argumentação, embora sem referir-se explicitamente à falta de três letras do alfabeto. Ao escrever *As singularidades da França Antártica* ele coloca em destaque a semelhança entre a vida dos índios e a dos animais, com estas palavras:

> "Esta região era e ainda é habitada por estranhíssimos povos selvagens, sem fé, sem lei, religião e civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza, alimentando-se de raízes, andando sempre nus tanto os homens como as mulheres, à espera do dia em que o contato com os cristãos lhes extirpe esta brutalidade, para

151 Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, 3ª ed., Vozes, Petrópolis, 1977, v. 1, p. 97.

152 Frei Manoel Calado, *O valoroso Lucideno e o triunfo da liberdade* Ed. de Cultura Intelectual, Recife, 1942, v. I, p. 55.

153 Frei Vicente de Salvador, *História do Brasil (1500-1627)*, 4ª ed., Ed. Melhoramentos, São Paulo, 1954, p. 73.

154 Idem, idem.

que eles passem a vestir-se, adotando um procedimento mais civilizado e humano".

E o frade conclui:

"É por isso que devemos louvar afetuosamente ao Criador, por ter permitido que possuíssemos uma idéia mais clara das coisas, não deixando que fôssemos assim brutais como estes pobres americanos".[155]

De um lado, o europeu civilizado, o cristão; do outro, o índio brutal e pagão. A tarefa missionária seria, portanto, ao mesmo tempo converter e civilizar o indígena.

É esta a convicção declarada do capuchinho frei Martinho de Nantes, missionário entre os índios do rio São Francisco. A respeito deles, ele afirma:

"Esses pobres índios, não tendo Fé, nem Lei, nem Rei, nem artes, que são ajudas e guias de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais, e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham senão a figura de homem e as ações de animais".

E no prefácio, o mesmo capuchinho assim especifica a peculiaridade da atividade missionária com estas palavras:

"É preciso, pois, admitir, grande diferença entre as missões junto a povos policiados, que têm príncipes e magistrados, e as que se estabelecem entre homens que vivem mais como animais do que como homens".[156]

O diálogo sobre a conversão do gentio, escrito pelo padre Manoel da Nóbrega, reflete esses conceitos fundamentais sobre o baixo nível cultural dos indígenas, desde a fala inicial dos dois interlocutores, irmãos leigos da Companhia de Jesus.

"Meio desesperado de sua conversão", o irmão Gonçalo Álvaro inicia a conversa com a seguinte apreciação sobre os índios:

"Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais que não lhes entra no coração coisas de Deus! Estão tão encarniça-

155 André Thevet, *As singularidades da França Antártica*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1978, p. 98.

156 Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, Ed. Nacional, São Paulo, 1979, pp. XXIV; 4.

dos em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar. Pregar a estes é pregar em deserto a pedras".

Ao que o irmão Mateus Nogueira responde:

"Se tiveram rei, puderam se converter, ou se adoraram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada".

Apesar de tudo, obedecendo a ordem divina, era necessário transmitir a palavra de Deus, e os missionários tinham por obrigação o ensino da doutrina católica. Como o próprio Nóbrega coloca na boca do irmão Mateus Nogueira, ao fim do diálogo, a conversão devia ser considerada como obra exclusivamente divina, apesar das dificuldades culturais apresentadas pelos indígenas:

"Da parte do gentio digo que uns e outros tudo são ferro frio, e que quando Deus os quiser meter na forja logo se converterão; e se estes na frágua de Deus ficaram para se meterem no fogo por derradeiro, o verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe o porquê".[157]

Assim sendo, o que importava ao missionário era falar, acreditando na força da palavra divina e na eficácia da doutrina católica.

A palavra e o gesto

Durante o período tridentino, a Igreja fez um grande esforço para articular logicamente as verdades da fé católica num corpo doutrinal coerente e profundo, utilizando como suporte categorias da filosofia grega. Era o modo de se contrapor às novas idéias religiosas apresentadas por Lutero, Calvino e outros reformadores. De fato, tratava-se naquela época de uma intensa luta a respeito da verdadeira doutrina, da verdadeira fé.

Com o movimento do Humanismo e a invenção da imprensa a palavra, tanto falada como escrita, assumia uma im-

157 Mecenas Dourado, *A conversão do gentio*, Livraria São José, Rio, 1958, pp. 175-176; 208.

portância excepcional na civilização européia. Tendo como uma de suas finalidades a fundação de colégios, também os jesuítas deram grande importância ao cultivo da palavra.

Embora a fé católica continue a valorizar o gesto ritual e sacramental, a doutrina passa a ocupar um lugar privilegiado na Igreja pós-tridentina.

É essa visão tipicamente européia que os jesuítas e demais missionários trazem para o Brasil, procurando operar a conversão dos indígenas através da palavra, mediante a pregação da doutrina.

Desde o início, Nóbrega adverte a respeito da dificuldade de se traduzir para a língua dos indígenas os conceitos religiosos, escrevendo:

> "Trabalhei para tirar em sua língua as orações a algumas práticas de N. Senhor, e não posso achar língua que me saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm".[158]

A conversão do gentio é vista basicamente como uma tarefa de convencimento. Os indígenas deviam perceber a fraqueza de suas crenças e de sua cosmovisão diante da força da argumentação do pensamento católico.

Na realidade, com a imposição da verdade católica, que não admitia réplica, os missionários mostravam também a força da civilização lusitana, enaltecendo-lhe o valor da dominação.

Sendo o catolicismo considerado como a verdade plena e total, não havia efetivamente lugar para outra forma de pensamento. Daí o seu caráter essencialmente dogmático, constitutivo de uma verdade irrefutável, pois coincidente com a própria Verdade Divina. Para que essa verdade única se afirmasse no mundo todo, urgia a tarefa da pregação da fé. Daí a importância da doutrina como transmissão da fé.

Existe um verdadeiro culto da palavra articulada logicamente. Na concepção dos missionários, a lógica da verdade católica, revelada por Deus, possui uma força irresistível. Todo o homem acaba por se curvar diante dela, se não estiver possuído pelo demônio e pelas forças do mal. É só aderindo à fé católica que o homem encontra o caminho de sua salvação.

158 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, p. 112.

Ao descrever a ação missionária no Maranhão, Claude d'Abbeville denuncia a presença diabólica nesses termos:

> "Mas não se fez isso tudo sem extraordinária oposição desse maldito Satanás, decidido inimigo da salvação de nossas almas e da glória de Deus. Se em tudo ele se intromete astuciosamente, aqui melhor ainda se houve, procurando por todos os meios ao seu alcance frustrar o golpe, que tão caro lhe custaria, qual a perda de tantas almas há séculos sob o jugo de suas leis".[159]

À medida que o missionário convence o índio do poder e da superioridade da sua religião, procura também inocular-lhe no espírito o conceito da superioridade da civilização européia, suporte indispensável da doutrina católica. O indígena deve curvar-se não apenas à fé, mas também diante dos luso-cristãos que são os seus portadores.

A palavra é utilizada pelo missionário como uma verdadeira arma. Sabendo-a manejar corretamente, através do raciocínio lógico, o arauto da fé católica encontra pouca resistência do índio a esse nível de conceitos abstratos. Daí a sensação de vitória completa e absoluta. Juntamente com a doutrina católica, é a civilização lusitana que estabelece o seu domínio sobre a barbárie própria dos indígenas.

A pregação missionária não é um diálogo, mas um monólogo autoritário e dominador. Não chega a compreender que na cultura indígena o importante não são tanto as palavras nem as leis escritas, mas muito mais os costumes e as tradições de uma sociedade ainda profundamente vinculada à natureza. Nas nações indígenas o ponto alto não é o discurso, mas o gesto ritual, expresso sobretudo nas danças, de profundo caráter social e religioso. À lógica da doutrina, os indígenas contrapunham a vivência da dança. Ao invés de conceitos abstratos e universais, tinham os indígenas uma forma de percepção mais concreta e imediata da realidade. E essa realidade cósmica, mais do que articulada logicamente, é sentida vivencialmente.

Ao enfatizar a importância da dança e do gesto ritual, Roger Garaudy declara de modo peremptório:

159 Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, p. 20.

"A arte é o caminho mais curto entre dois homens. O caminho mais curto porque não comporta a mediação abstrata, impessoal, do conceito e da palavra".

E reforça ainda mais sua afirmação acrescentando:

"Contra o grande racionalismo de Sócrates, de Leibnitz e de Hegel, e contra o pequeno racionalismo positivista de Augusto Comte, para os quais nada tem sentido ou mesmo existência fora do que pode ser reduzido à razão, a seus conceitos e seus discursos, o 'diálogo das civilizações' com as culturas não ocidentais ajuda-nos a tomar consciência do componente estético de nossa aproximação da vida, e de sua dignidade, que não é inferior à do componente lógico. Em nossa tradição ocidental o componente estético é tido como residual".[160]

Na Cristandade colonial, porém, não houve diálogo entre culturas, mas apenas a dominação inconteste da civilização luso-brasileira. Foram preservados apenas aqueles elementos culturais arcaicos considerados como instrumentos úteis para melhor afirmar a dominação da civilização católica sobre os povos indígenas e africanos.

As danças e os cantos

Enquanto os missionários pregavam, os índios bailavam; à força do discurso doutrinário, eles contrapunham o poder da dança ritual. Na cultura indígena, de fato, a expressão corporal e o gesto ritual assumiam uma importância excepcional.

Era através da dança que os índios manifestavam sua cosmovisão, numa maneira mais existencial do que lógica. Mediante a dança, os índios se comunicavam com o mundo da natureza, do qual dependiam, e ao mesmo tempo expressavam a solidariedade com o grupo humano ao qual pertenciam.

Maurice Béjart exprime de modo incisivo esses conceitos escrevendo:

"*A palavra divide. A dança é união.* União do homem com o seu próximo. União do indivíduo com a realidade cósmica. A dança é um rito: ritual sagrado, ritual social. Encontramos

160 Roger Garaudy, *Dançar a vida*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980, p. 21.

na dança essa dupla significação que está na origem de toda a atividade humana".

Em seguida explicita que a dança sagrada é a busca da comunicação com o Incompreensível (Deus, Absoluto, Natureza, Acaso), enquanto a dança profana exprime uma forma de relação com os outros. E conclui:

> "Dança sagrada, dança profana: o solista só diante do desconhecido metafísico; o grupo unido em sua função social — a origem e a realidade de toda a dança deve ser procurada nessas duas formas essenciais".[161]

A dança indígena é, portanto, uma forma de explicitação e manifestação da racionalidade humana.

Também Roger Garaudy ressalta a importância da dança como manifestação de vida, escrevendo:

> "A dança é um modo de existir. Não apenas jogo, mas celebração, participação e não espetáculo, a dança está presa à magia e à religião, ao trabalho e à festa, ao amor e à morte. Os homens dançaram todos os momentos solenes de sua existência: a guerra e a paz, o casamento e os funerais, a semeadura e a colheita".

E em seguida acrescenta:

> "Dançar é vivenciar e exprimir, com o máximo de intensidade, a relação do homem com a natureza, com a sociedade, com o futuro e com seus deuses".[162]

É dentro de um universo ainda marcado pelas forças míticas que os índios articulam sua vida social, tendo assim a celebração ritual lugar destacado.

Os próprios missionários ficaram admirados da importância do lugar ocupado pela dança na tradição indígena.

Após afirmar que os indígenas viviam da caça e da pesca, Simão de Vasconcelos escreve:

> "O demais tempo cantam, dançam, saltam e lutam".

Mais adiante explicita melhor o seu pensamento, afirmando:

161 Maurice Béjart, *Prefácio* in Roger Garaudy, *Dançar a vida,* Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980, p. 8.

162 Roger Garaudy, *Dançar a vida,* Nova Fronteira, Rio, 1980, pp. 13s.

"O tempo que sobeja do dia gastam em jogos, cantos e bailes; e assim vão passando a vida, sem cuidado algum da eterna, ou conta alguma do bem ou do mal que fizeram".[163]

Esse caráter festivo é também assinalado por Claude d'Abbeville, que anota a respeito dos índios:

"Vivem eles em permanente estado de alegria, de festa, contentes e satisfeitos, sem preocupações, sem inquietações nem tristezas, sem fadigas nem angústias que mortificam e consomem o homem em pouco tempo".

E em outro tópico o mesmo autor, referindo-se aos tupinambás do Maranhão, afirma:

"A dança é o primeiro e principal exercício dos maranhenses que são, a meu ver, os maiores dançarinos deste mundo. Não passa um só dia sem que para isso se reúnam nas suas aldeias; mas as danças entre esses selvagens não são tão vergonhosas como entre os cristãos. Raparigas e mulheres não dançam nunca com os homens, a não ser durante a cauinagem; mesmo assim estão longe as suas danças da loucura, da desonestidade e da licenciosidade comuns às nossas danças; as mulheres colocam somente as mãos sobre os ombros de seus maridos, e por isso não se vêem aí os escândalos e as desgraças que aqui ocorrem nos bailes, em virtude da lubricidade e da lascívia.
Dançam sem trejeitos, nem saltos, nem requebros e rodeios; colocam-se todos em círculos, muito perto uns dos outros, sem entretanto tocar nem falar; quase sem sair do lugar".[164]

Fernão Cardim destaca que desde criança os índios aprendiam a dançar, pois a dança constituía um dos grandes valores de sua cultura. Eis suas palavras:

"Logo de pequeninos os ensinam os pais a bailar e cantar, e os seus bailes não são diferenças de mudança, mas é um contínuo bater de pés estando quedos, ou andando ao redor e meneando o corpo e a cabeça... e assim bailam cantando juntamente, porque não fazem uma coisa sem outra, e tem tal compasso e ordem que às vezes cem homens bailando e cantando em carreira, enfiados uns detrás dos outros, acabam todos juntamente uma pancada, como se estivessem todos em

163 Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, 3ª ed., Vozes, Petrópolis, 1977, 1, pp. 108-109.
164 Claude d'Abeville, *História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, p. 212; 236.

um lugar; são muito estimados entre eles os cantores, assim homens como mulheres..."[165]

A palavra, portanto, aparece intimamente articulada com a música e o gesto ritual.

É interessante ressaltar que na mentalidade dos indígenas a felicidade após a morte se concretizaria em forma de danças e festas. Ao solicitar a um intérprete indígena a explicação do significado das palavras pronunciadas durante o ritual da dança, Jean de Lery obteve como resposta "que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos, e celebrar-lhes a valentia; consolavam-se entretanto, na esperança de ir ter com eles, depois da morte, para além das altas montanhas, onde todos juntos dançariam e se regozijariam".[166]

Mesmo sendo progressivamente sufocados pela civilização das palavras, os indígenas continuavam a considerar a dança como um dos valores essenciais da sua cultura.

A consciência mítica

Na realidade, a dança ritual era a forma mediante a qual os indígenas celebravam os seus mitos. O mito é, de fato, o elemento que oferece a chave de interpretação para a cosmovisão indígena.

Os mitos permitiam ao indígena não apenas compreender sua integração no mundo da natureza, como também o relativo distanciamento adquirido com relação a ela mediante a emergência da racionalidade. Era através dos mitos que os indígenas se situavam no universo e encontravam a razão de ser da sua organização social.

Gusdorf ressalta a consciência mítica como a primeira forma de expressão da racionalidade humana nestes termos:

> "O tempo dos mitos, pré-história da filosofia, é o tempo em que o mito reina sem rival, e, pois, o tempo em que ele não é reconhecido como tal. A consciência humana afirma-se, desde sua origem, como estrutura do universo".

E em seguida faz esta observação importante:

165 Fernão Cardim, *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*, 3ª ed., Editora Nacional, São Paulo, 1978, pp. 110-111.

166 Jean de Lery, *Viagem à Terra do Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1980, p. 215.

"Para o primitivo, não há duas imagens do mundo, uma 'objetiva', 'real', e a outra mítica, mas uma única leitura da paisagem... Para ele o mito não é um mito, mas a própria verdade".[167]

Embora a consciência mítica possa ser considerada como uma primeira forma de articular o pensamento, é parte integrante e constitutiva da racionalidade. Mesmo utilizando o termo pré-lógico para analisar esse tipo de consciência primitiva, Levy-Bruhl fez questão de ressaltar seu conteúdo racional.

É no universo mítico que o homem primitivo encontra a raiz de sua existência e a origem do universo. O mito constitui assim o pólo irradiador da realidade, e nele se encontra também, por conseguinte, a fonte de toda a verdade.

Com razão, pois, afirma Adolpho Crippa:

"Para quem vive o mito, ele é a única história verdadeira, propondo numa linguagem acessível a gênese do mundo, das coisas e do homem. Os mitos reproduzem ou repropõem gestos criadores e significativos, que permanecem, sustentando a realidade constituída".[168]

O comportamento humano — religioso, moral, social e político — bem como as diversas atividades, do cultivo do campo e da caça ao gesto de construir ou consertar um barco, estão profundamente ligados à compreensão do mundo e das coisas, proposta nos mitos. Essa compreensão não se faz por um raciocínio intelectual, mas mediante um ato vital, uma atitude radicalmente existencial.

Era a partir da consciência mítica que os indígenas brasileiros articulavam toda a sua compreensão da realidade, e davam consciência à organização política, moral e religiosa, de sua vida social. Não tinham uma teoria elaborada sobre o mundo, sobre a tribo e a família, mas os diversos elementos constitutivos da vida e da racionalidade humana estavam permeados pela racionalidade "existencial" advinda e oferecida pelos mitos.

Mircea Eliade enfatiza esse aspecto escrevendo:

"É evidente que as concepções metafísicas do mundo arcaico nem sempre foram formuladas numa linguagem teórica; mas

167 Georges Gusdorf, *Mito e metafísica*, Convívio, São Paulo, 1980, p. 23.

168 Adolpho Crippa, *Mito e Cultura*, Convívio, São Paulo, 1975, p. 18s.

o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com os meios que lhes são próprios, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas, sistema que podemos considerar como uma metafísica".[169]

Desse modo, metafísica e religião encontram nos ritos sua expressão vivencial. É o que também ressalta Libânio, com estas palavras:

"O homem primitivo entende-se vazio de si, como força autônoma, autojustificante. A sua consistência recebe-a o homem de fora, de uma força estranha a ele, que se lhe vem, que pode ser invocada através de ritos, gestos arquetipais, danças".[170]

Embora o pensamento cristão, por seu caráter religioso, fosse também perpassado pela influência mítica, não era fácil o diálogo entre o missionário e o indígena. De fato, como já se acentuou anteriormente, a concepção católica era formulada em termos de verdade única e universal. Assim sendo, não existia preocupação por parte dos missionários em compreender perfeitamente a cosmovisão indígena, mas apenas procurar nela elementos que se enquadrassem na visão bíblica e na concepção teológica católica.

Além disso, convém lembrar que os mitos católicos, mediante a elaboração da teologia medieval haviam passado por um processo progressivo de reestruturação lógica. De fato, o pensamento católico utilizou com freqüência as categorias da filosofia grega em sua síntese dogmática. Uma das ênfases desse período consistia exatamente em mostrar que o mistério cristão não era de forma alguma contrário à razão, mas apenas superior a ela. Em conseqüência, a fé passava a ser considerada como uma forma de plenitude da racionalidade humana.

Ao atuar dentro desses parâmetros em sua atividade catequética, os missionários na realidade desarticulam a unidade dos mitos indígenas, destituindo-os assim de todo o seu poder e força primitiva. Tomando como paradigma o dogma católico, os elementos dispersos da mitologia indígena passam a ser

169 Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno*, Edições 70, Lisboa, 1978, p. 17.

170 J. B. Libânio, *Reflexões teológicas sobre a salvação*, in Síntese, 1974, n. 1, pp. 74-75.

encaixados na grande síntese teológica elaborada pela escolástica medieval.

Desse modo, muitos elementos importantes da mitologia indígena são desprezados e desvalorizados, ao passo que outros, pela necessidade de serem relacionados com o pensamento católico, ficam totalmente desfocados. É o caso específico da crença indígena no poder dos espíritos, identificados pelos missionários como expressão do poder diabólico e das forças do mal.

Ao negar o caráter autônomo da mitologia indígena, e ao identificar diversas figuras míticas com potências diabólicas, os missionários fizeram um trabalho de profunda desagregação da cultura indígena.

Com a refutação dos seus mitos, os indígenas perderam seus pólos básicos de referência cultural, ficando totalmente sem defesa contra o avanço e a dominação da civilização lusitana. Enfraquecidos em suas crenças originais, que lhes davam razão para viver e para lutar, os índios foram facilmente reduzidos à sujeição e à escravidão pelos colonizadores lusitanos.

A vitória da racionalidade

Em geral os primeiros cronistas da história do Brasil dão muita ênfase ao início da organização colonial como a vitória da racionalidade. Os índios, no pensamento deles, viviam num estágio de vida bem próximo à animalidade. Ao se sobreporem às populações indígenas, os portugueses haviam vencido a força do instinto animal próprio dos índios mediante o domínio da razão humana. Era a vitória da civilização sobre o mundo selvagem.

De fato, enquanto os indígenas mantinham ainda grande respeito pela natureza que os envolvia, considerando-a dotada de caráter sacral, os lusitanos, já habituados à organização urbana de vida, assumiam distância maior do mundo da natureza, vendo principalmente os possíveis lucros que dele podiam ser auferidos.

Gusdorf descreve com bastante acuidade esse distanciamento adquirido pelo homem civilizado com relação à natureza nestes termos:

"O advento da razão supõe esta emancipação do homem, não mais encravado no mundo natural, mas capaz de, daqui por diante, substituir o meio tosco pelo meio elaborado da técnica, do conhecimento, da política.
Uma inteligência relativista e pragmática, capaz de flexibilidade e de acomodação, vem tomar o lugar da rigidez absoluta, característica do sistema mítico. A tomada de consciência destas novas exigências e destas novas possibilidades é contemporânea de uma nova criação do mundo, criação contínua que fará do ser humano cada vez mais o senhor e possuidor da natureza".

E o mesmo autor conclui:

"A razão consagra a instituição deste novo poder que sobrepõe a geografia humana à geografia física, rasurando o planeta para nele inscrever a ordem do homem por cima da ordem das coisas".[171]

Na realidade, este quadro é bastante adequado para caracterizar a ação do conquistador lusitano, em relação ao mundo físico do Brasil.

Estando já bastante liberto do cativeiro da consciência mítica, o povo português se havia lançado na grande empresa da expansão colonial. Assim pois, ele chega às terras brasílicas como o portador do mundo da cultura, com o representante do mundo civilizado. Onde ainda perdura a barbárie, ele vem trazer a civilização; ao reino da animalidade, ele sobrepõe o domínio da razão.

Na realidade, porém, a racionalidade implícita no processo de colonização não é utilizada primordialmente em benefício dos aborígines, mas sim dos próprios colonizadores.

De fato, com sua concepção racional da vida, o português não tem que se defrontar apenas com a natureza virgem. Encontra também aqui povos que mantêm a sua vida estruturada sob forte influência mítica. Não é apenas contra o meio hostil da natureza que ele empreende a sua luta, mas também contra o indígena, o primitivo habitante da terra. Neste último caso, porém, não são as razões culturais que prevalecem, mas sim as razões socioeconômicas. O argumento do desnível cultural entre os dois povos serve apenas como justificativa para a opressão do indígena, e posteriormente do africano.

171 Georges Gusdorf, *Mito e metafísica*, Ed. Convívio, São Paulo, 1980, p. 111.

Deve ser ressaltado que a nova ordem implantada pela civilização lusa visa primordialmente a satisfazer os interesses da Coroa metropolitana, desrespeitando e violentando com freqüência os direitos dos aborígines. Em nome da civilização, ao invés da força do direito, se utiliza com freqüência o direito da força dos conquistadores, em detrimento da cultura e da vida dos indígenas.

Em discurso pronunciado a 7 de setembro de 1881, Miguel Lemos, o chefe do positivismo ortodoxo no Brasil, denunciava a violência da "racionalidade" da conquista com estas significativas palavras:

> "Não separemos desta comemoração as valentes tribos fetichistas, vítimas sacrificadas à anarquia dos séculos em que os nossos antepassados europeus descobriram e colonizaram a terra braileira.
> Façamos votos de reparar os erros dos nossos pais, empregando todos os esforços para trazer os atuais descendentes dos nossos silvículas ao seio da comunhão brasileira, assimilando-os pelo amor e pela ciência à coletividade que se formou no solo conquistado sobre seus maiores".[172]

O sistema da colonização portuguesa, portanto, já em fins do século passado era denunciado como erro, que exigia reparação, por se tratar de violação dos direitos de vida e de propriedade.

A nova ordem

À medida que a consciência lógica do conquistador luso se impõe sobre a consciência mítica do indígena, vai-se operando também mudança radical com relação à ordem social.

Na lógica da conquista, o ponto mais importante é a implantação do poder real metropolitano, do qual devem dimanar todos os poderes locais. Por isso, a expressão mais concreta da implantação da nova ordem social passa a ser a afirmação da autoridade da Coroa.

Não sem razão os cronistas haviam acentuado repetidamente que os indígenas careciam da idéia de rei, considerada como fundamental para a implantação do processo civilizatório.

172 R. Teixeira Mendes, *A pátria brasileira*, 2ª ed., Rio, 1902, p. 8s.

Como, porém, a civilização é considerada instrumento da dominação colonial, a ênfase é feita no sentido de submissão aos interesses da monarquia lusa.

Para os jesuítas, por exemplo, o poder real constituía ponto de apoio para o exercício da atividade missionária.

Em carta escrita a 6 de janeiro de 1550, Nóbrega termina com esta afirmação:

> "Queira Deus Nosso Senhor que venham para cá muitos irmãos, para plantar esta sua vinha, e nos dê graças abundantes e forças para servir S. Majestade".[173]

A falta de rei na cultura indígena, como já se referiu anteriormente, era considerada como um dos grandes óbices para a catequese e conversão do gentio. Em carta endereçada ao padre Simão Rodrigues, provincial de Lisboa, o irmão Pero Correia escrevia de São Vicente, em junho de 1551, esta referência à conversão dos índios:

> "Se houvesse rei, uma vez este convertido, estavam todos, mas como ele não existe, é necessário para convertê-los que por aqui passem muitos irmãos, porque as terras são muito extensas, e existem muitas almas por todas elas perdidas".[174]

Era por via autoritária, portanto, que os missionários sonhavam realizar a transmissão da doutrina cristã.

Frei Martinho de Nantes, por sua vez, fez questão de ressaltar os benefícios que a catequese dos indígenas trazia para a Coroa lusa, com estas palavras:

> "O Estado também tirou vantagens da nossa missão... pelo aumento de súditos e fiéis, sempre dispostos a socorrê-lo na medida de suas forças, como aconteceu com a nação denominada caboclos, com a qual os portugueses repeliram os holandeses do Brasil, o que só foi possível com a colaboração deles".[175]

Por seu turno, também os missionários capuchinhos no Maranhão proclamavam seu desejo de implantar uma nova ordem de civilização cristã, agora, porém, a serviço e em

173 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 1, p. 169-170.

174 Serafim Leite, o.c., v. 1, p. 231.

175 Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no Rio São Francisco*, Ed. Nacional, São Paulo, 1979, p. 23.

benefício do trono da França. Escreve a respeito Claude d'Abbeville:

> "São pois teus súditos, ó França, os filhos do seráfico São Francisco que esse grande Deus enviou ultimamente, por teu intermédio, às Índias Ocidentais.
> Se agora temos razões para louvar a Deus... quantas razões não terás a mais quando vires, um destes dias, que por intermédio de teus súditos o grande Deus converteu à fé todos esses povos, *canibais, antropófagos* e *amazonas,* e todas as nações indígenas, as quais nações, por seus embaixadores, irão todas reconhecer-te e oferecer-te sua própria substância e todas as riquezas do Ocidente, constituídas sobretudo de suas vidas e de suas almas; e protestarão todas não quererem outro senhor nem reconhecerem outro monarca que não o teu príncipe, o rei dos Lírios".[176]

Os missionários não fazem mistérios sobre suas intenções. A atividade religiosa visa ao mesmo tempo à conversão das almas e à integração dos indígenas na civilização cristã. Mas para isso é necessário que eles aceitem viver num regime de sujeição e obediência aos interesses políticos e econômicos de seus senhores coroados de além-mar.

Para os conquistadores europeus, o poder monárquico era a expressão da ordem que devia ser imposta à nova terra, como forma de sanar a desorganização e a anarquia em que viviam os índios.

Gusdorf ressalta a importância do poder monárquico como expressão da consciência intelectual que se sobrepõe à consciência mítica dos povos primitivos. Segundo ele a formação dos impérios consagra uma expansão do quadro político e social da existência, que submerge os particularismos locais. Os povos dispersos, reunidos sob poder único, devem alinhar-se uns ao lado dos outros, renunciar às representações coletivas na medida do seu horizonte estreito para se situarem doravante em universo indefinidamente mais amplo. Em lugar de se oporem absolutamente de uma região à outra, os homens devem reconhecer-se como mutuamente semelhantes, enquanto todos sujeitos a uma mesma autoridade. O ser no mundo se afirma, pois, em nova escala.

176 Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas,* Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, pp. 19-20.

No caso brasileiro, porém, a nova autoridade que se afirma é totalmente estranha à cultura indígena, sem nenhum vínculo direto com o território do qual se apossa.

Assinala o autor acima referido que a autoridade do soberano cria novo estabelecimento da comunidade humana, disseminada em universo transformado. A instalação frágil e precária do grupo primitivo é substituída pela renovação sistemática da paisagem mediante as técnicas da agricultura, do pastoreio, da irrigação. O uso dos metais multiplica o rendimento do esforço humano. Os grandes trabalhos de consolidação e de melhoria do solo, como também a construção das cidades, com seus palácios, monumentos e templos requerem a concentração de enormes massas de mão-de-obra servil.

A nova ordem realiza também uma diversa divisão de funções estabelecidas em base dos princípios de dominação, tendo como conseqüência lógica a escravidão. É ainda Gusdorf quem afirma:

> "A nova civilização supõe a escravidão dos prisioneiros de guerra ou dos povos saqueados, processo desconhecido e de resto impensável na comunidade primitiva. A nova sociedade estrutura-se assim em classes diferentes pela divisão do trabalho, que opõe o senhor ao escravo, a aristocracia, os militares, a administração, os comerciantes, os camponeses... A comunidade primitiva não conhecia senão um único estatuto humano, na igualdade aproximativa dos direitos e dos deveres. A nova civilização supõe a especialização das funções".[177]

Em última análise, a civilização é a conseqüência da implantação de nova ordem política, e esta, por sua vez, supõe a redução dos vencidos a um sistema de dominação. Em caso de recusa declarada, como o de inúmeras tribos do Brasil, o destino será o extermínio. É esta a lógica da racionalidade da conquista, entendida aqui como a razão do mais forte.

177 Georges Gusdorf, *Mito e Metafísica*, Convívio, São Paulo, 1980, p. 127.

8

OS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS

O discurso filosófico é considerado uma das expressões mais significativas da racionalidade humana. À medida, portanto, que os portugueses transplantavam para o Brasil a cultura e a civilização, era natural que se preocupassem também com a transferência das concepções filosóficas típicas do mundo europeu.

Era tanto em nome da fé como da razão humana que os lusitanos estabeleciam no Brasil a Cristandade colonial.

São ainda muito escassos os estudos sobre o pensamento filosófico no período colonial brasileiro. Não obstante, um dado parece ser suficientemente adquirido: foi nos conventos, colégios e seminários dos religiosos onde primeiramente se cultivou uma visão intelectual do mundo e da sociedade. Esses princípios filosóficos, por sua vez, eram apresentados em vinculação muito íntima com as verdades da fé cristã. A filosofia era considerada, naquela época, como a "serva" da teologia.

Os princípios básicos dessas concepções filosófico-teológicas foram trazidos para cá pelos primeiros clérigos e religiosos que acompanharam os navegantes e os conquistadores portugueses.

À medida que os clérigos e religiosos se integraram cada vez mais no projeto colonizador lusitano, passaram evidentemente a utilizar os próprios conhecimentos intelectuais, seja de natureza filosófica, seja teológica, para justificar a própria ordem socioeconômica com a qual estavam também eles intimamente comprometidos.

Aliás, dado o rígido controle exercido pela metrópole sobre o desenvolvimento cultural na colônia, reforçado ainda mais pelas contínuas restrições a qualquer tipo de produção intelectual, muito pouco se podia esperar em termos de criação de um pensamento original, adequado às necessidades e à

realidade brasileira. Em geral, o que se produziu foi mais no sentido de legitimação do que de questionamento do sistema colonial.

Só se pode entender o desenvolvimento do pensamento filosófico em Portugal e na colônia luso-brasileira dentro dos condicionamentos impostos nesse período à cultura em geral.

Com muita acuidade Luís Washington Vita destaca que o sistema colonial implantado no Brasil, pelo seu caráter de exploração colonial, não favoreceu absolutamente a formação de uma cultura própria do povo. Eis suas palavras:

> "A fisionomia mercantil, quase semita, dessa colonização, exprime-se sensivelmente no sistema de povoação marginal; isto é: mesmo em seus melhores momentos, a obra realizada no Brasil pelos portugueses teve um caráter acentuado de feitoria, muito mais que de colonização. Isso vem acentuar ainda mais 'a quase ininterrupta desolação filosófica do Brasil colonial'".

E acrescenta ainda:

> "O ápice de uma cultura, seu fruto mais complexo e esplêndido, é um sistema filosófico. Ora, como podia nascer em algum cérebro uma nova mundividência, ou ao menos um comentário progressivo das já existentes, onde o máximo que se conseguiu foram esboços de rudimentos de uma cultura própria, na luta contínua e desigual do colonizador contra o meio ambiente?"[178]

Não é ele o único a destacar a pobreza da filosofia no período colonial. Referências análogas se encontram em vários autores.

Embora não existam nesse período reflexões sistemáticas sobre a realidade brasileira, alguns aspectos mais relevantes da sociedade colonial foram abordados em diversos textos, buscando-se inclusive para alguns problemas uma fundamentação filosófica.

A maior parte dessas reflexões era articulada pelos clérigos. Na elaboração do pensamento colonial, tanto na área da teologia como na da filosofia, os jesuítas ocuparam lugar relevante, em decorrência de sua atuação significativa na própria história do Brasil. É justamente a partir dessa presença

178 Luís Washington Vita, *Escorço da filosofia no Brasil*, Atlântida, Coimbra, 1964, pp. 25-26.

histórica que Luís Washington Vita nos adverte sobre a importância do pensamento inaciano, escrevendo:

> "Difícil, portanto, estudar seriamente a história do pensamento brasileiro sem atentar para a participação dos inacianos, não obstante ter sido ela *assessória* divulgação das velhas lições da escolástica conimbricense, já que a tarefa *essencial* da Companhia de Jesus no Brasil tinha um largo alcance político".[179]

A intuição de Vita é perfeita, pois ele vislumbra claramente que, além da mera repetição da filosofia tradicional feita nos horários escolares, existe outra presença da filosofia, não muito explícita, mas nem por isso menos eficaz, na interpretação da vida política, social e econômica do Brasil colonial. Tal situação, aliás, era decorrente da própria atuação cultural da Companhia de Jesus na metrópole lusitana.

A filosofia em Portugal

Já foi ressaltada a grande importância dos jesuítas na área cultural durante o período da contra-reforma.

O grande centro de difusão do pensamento filosófico foi a Universidade de Coimbra. É da metrópole que vem a inspiração e a orientação para a elaboração do pensamento luso-brasileiro. Durante o período da contra-reforma, a orientação intelectual da Universidade ficou a cargo dos jesuítas, havendo por conseguinte o predomínio do aristotelismo tomista.

A. Saraiva destaca a atuação dos jesuítas, escrevendo:

> "Os jesuítas tiveram um papel preponderante na Universidade de Coimbra, que se tornou um dos principais focos da neo-escolástica no império espanhol e nos restantes países da Contra-Reforma. O jesuíta Pedro da Fonseca (1528-1599), que foi provincial de Portugal, ensinou ali a lógica dentro deste espírito. Francisco Suarez (1548-1617), jesuíta espanhol, teve em Coimbra a cátedra donde irradiou o seu famoso magistério, especialmente importante na filosofia do direito. Durante o século XVII atinge o seu apogeu a 'escola conimbricense', cujo esforço pretendia adaptar a escolástica e o Aristóteles dos escolásticos às novas condições... A universidade jesuíta de Évora é outro foco importante de teologia

179 Luís Washington Vita, o.c., p. 29.

escolástica, e nela se distinguiu o espanhol Luís de Molina (1536-1624), autor de uma célebre teoria que visava conciliar a doutrina da graça com a do livre arbítrio — teoria que encontrou forte oposição por parte dos dominicanos".

E depois acrescenta:

"O ensino universitário jesuíta, de início razoavelmente atualizado e eficiente, decai à medida que se aproxima e avança o século XVII, convertendo-se os tratados universitários em manuais, e estes em *postilas*, sem autoria responsável, equivalentes às *sebentas* de hoje".[180]

Em última análise, embora de forma mais atualizada, os jesuítas restauravam e oficializavam em Portugal o pensamento filosófico-teológico medieval, conhecido comumente como filosofia escolástica.

Apoiando-se numa divisão do saber proposta por Max Scheler: saber técnico, saber culto e saber de salvação, Luís Washington Vita utiliza a expressão "saber de salvação" para "caracterizar aqueles pensadores de formação escolástica ou de tendência mística, ou ambas, cuja especulação filosófica ou teológica se acha dentro dos dogmas católicos, sendo a filosofia mera *ancilla theologiae*". Segundo ele "tratava-se de uma escolástica barroca, jesuíta, contra-reformista e militante, exemplificada significativamente nos *Cursos* conimbricenses que tiveram ampla difusão no mundo lusíada".

Explicita ainda mais o seu pensamento nestes termos:

"Sob a linguagem tradicional escolástica os conimbricenses esforçaram-se por colocar os hábitos mentais da Escola em consonância com os problemas do seu tempo, levantados pela Reforma e respondidos pelo Concílio de Trento. No saber de salvação, porém, as investigações teológicas acabaram por predominar sobre as investigações filosóficas, confluindo mais tarde nas correntes tradicionalistas e conservadoras".[181]

A base do ensino dos jesuítas foi codificada com a publicação da *Ratio Studiorum* em 1599 pelo geral da Companhia, padre Aquaviva. A *Ratio* era a organização sistemática do pla-

180 Antônio José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, 5ª ed., Porto Editora, Porto, s/d., p. 175.

181 Luís Washington Vita, *Escorço de Filosofia no Brasil*, Atlântica, Coimbra, 1964.

no de estudos da Companhia de Jesus, e vigorou sem alterações até 1773, quando houve a supressão da Companhia pela Santa Sé.

Esse plano de estudos abrangia o curso de Letras Humanas, o curso de Artes, com Filosofia e Ciências, e o de Teologia e Ciências Sagradas.

No curso de Letras estudava-se a Gramática, a Retórica, e as Humanidades, tendo em vista a formação em letras clássicas.

O curso de Artes compreendia o curso de Filosofia e Ciências. Em Filosofia estudava-se Lógica, Metafísica, Ética e Teodicéia. Em Ciências, Matemática e Ciências Físicas e Naturais. Tanto o estudo da Filosofia como das Ciências era orientado para o conhecimento e comentários dos textos de Aristóteles. O professor, no entanto, devia refutar as teses do Estagirita que entrassem em conflito com a fé.

O estudo da Filosofia era feito em três anos, sendo o primeiro dedicado à Lógica aristotélica; o segundo, ao estudo dos oito livros de Física, ao tratado *De Coelo* e ao livro I *De Generatione;* o terceiro ano, ao livro II *De Generatione,* ao tratado *De anima* e à Metafísica. Na filosofia moral, se estudava a Ética de Aristóteles.

O currículo de Teologia compreendia quatro anos e se estudava Teologia Escolástica, Teologia Moral, Sagrada Escritura e Hebraico.

Do ponto de vista filosófico e teológico predominam, no entanto, a tradição escolar da Idade Média.[182]

Eis algumas orientações básicas para o professor de filosofia, extraídas da *Ratio Studiorum:*

> 2ª Regra:
>
> "Nas coisas de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a não ser quando encontrar alguma coisa alheia à doutrina, que todas as academias aprovam, principalmente se for contrária à fé ortodoxa, e se houver em contrário desta algumas afirmações de Aristóteles, ou de outro filósofo, esforce-se por as refutar atendendo-se ao Concílio de Latrão".

182 Creusa Capalbo, *As raízes históricas da filosofia da educação no Brasil* in *As idéias filosóficas no Brasil,* século XX, parte II, Convívio, São Paulo, 1978, p. 44.

3ª Regra:

"Os intérpretes de Aristóteles que desmereceram da religião cristã não sejam lidos nem mencionados na escola sem grande escolha; e acautele-se que os discípulos se lhes não afeiçoem".

Por conseguinte, o ensino de Aristóteles, além de ser exclusivo, era rigorosamente controlado pela ortodoxia da fé católica. Para melhor garantir a ortodoxia do ensino, o prefeito dos estudos devia exercer severa vigilância sobre o conteúdo do magistério dos professores. Por isso havia para estes as seguintes admoestações:

4ª Regra:

"Obedeça ao prefeito nos assuntos que respeitem à disciplina e aos estudos dos discípulos; leve-lhe todas as teses antes de serem propostas para que ele as examine, e não tome livro nem escrito algum extraordinário para explicar, nem introduza nenhum novo costume de ensinar ou de disputar".

6ª Regra:

"Mesmo naquelas coisas em que não há nenhum risco para a fé e para a piedade, ninguém introduza novas questões, nem opinião alguma que não esteja em algum autor idôneo, sem consultar o prefeito".

A preocupação básica consistia em manter a filosofia sob o controle direto da teologia. O ensino da filosofia, de fato, devia ser apenas um degrau para melhor capacitar os estudantes em vista do aprofundamento teológico.

Daí por que a 1ª Regra estabelecia que o professor de Filosofia devia preparar os ouvintes para a Teologia. E na 15ª Regra recomendava-se que o professor de filosofia não só tivesse concluído o curso de Teologia, mas possivelmente o tivesse repetido por dois anos, a fim de estar mais seguro da doutrina e poder servir melhor à Teologia. E em seguida vinha esta advertência bem expressiva:

"Se alguns forem amigos de novidade ou de espírito demasiado livre, devem ser afastados sem hesitação do serviço docente".[183]

183 Antônio José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, 1955, cap. II.

Existia, portanto, supervisão rígida e autoritária do pensamento filosófico a partir dos postulados da fé. Em última análise, a reflexão filosófica era apenas realizada como instrumento a serviço da teologia.

Uma crítica mordaz do ensino da escolástica encontra-se no brasileiro Francisco Luiz Leal, o qual publicou em 1788, em Lisboa, a *História dos filósofos antigos e modernos para uso dos filósofos principiantes*. Bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, já sob a influência de Pombal, esse sacerdote havia sido nomeado em 1771 para o magistério de filosofia racional e moral. No prefácio de sua obra, aludindo à reforma pombalina, ele afirma:

> "Quando apareceu em Portugal a feliz restauração das letras, empreendi a obra que agora publico em utilidade dos filósofos principiantes. A Lógica, que em outra idade era só útil para a Escola, hoje é necessária para todos, e para todos os empregos. A Metafísica, que se gloriava em disputas eternas, serve neste tempo para a Jurisprudência e para a boa administração do Estado. A Ética, que se ocupava inutilmente em buscar o Sumo Bem, e que pela introdução da Dialética tinha admitido um Ceticismo sobre os mais claros e mais evidentes ditames da razão, é hoje purificada de tantas manchas; e unida à Revelação divina, faz felizes aos povos. A Física, faculdade mais antiga que todas estas, e que nasceu da admiração dos homens, era tratada pelos Escolásticos com discursos aéreos e impertinentes... e desprezando as experiências presumiam com idéias abstratas explicar as causas de todos os Fenômenos; hoje, desprezadas as hipóteses, é tão familiar este estudo que parece vergonhoso o ignorar os primeiros elementos desta faculdade".[184]

A situação do ensino no Brasil era análoga, podendo-se também aplicar à colônia as palavras de Francisco Luís Leal.

A filosofia na colônia

A elaboração do pensamento filosófico no Brasil refletia claramente a situação de dependência colonial. Não se pode falar nesse período da criação de um pensamento autônomo.

184 Luís Washington Vita, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, Grijalbo, São Paulo, p. 55.

É a partir de uma cosmovisão européia que se introduz na colônia o ensino e a reflexão filosófica.

Não havendo centros universitários na época colonial, o ensino da filosofia ficava restrito aos colégios e seminários, tendo como orientação específica a formação sacerdotal, embora evidentemente muitos se dedicassem a outras atividades profissionais.

Ao analisar a atuação cultural dos jesuítas na metrópole e na colônia, Vita faz estas observações incisivas:

> "Contudo, era na escola superior que os jesuítas haviam concentrado a grande ambição de sua política educativa, elaborando uma elite culta e religiosa para realizar os objetivos místicos, sociais e políticos de Santo Inácio. Humanistas por excelência, e os maiores de seu tempo, concentraram todo o esforço, do ponto de vista intelectual, em desenvolver, nos discípulos, as atividades literárias e acadêmicas que correspondiam de certo, aos ideais do "homem culto" em Portugal, onde, como em toda a península ibérica, se encastelava o espírito da Idade Média, e a educação, dominada pelo clero, não visava por essa época senão a formar letrados e eruditos".

Essas orientações básicas serviam também de parâmetros para o ensino da filosofia no Brasil, incluindo o apego ao dogma e à autoridade, à tradição escolástica e literária e a repugnância pelas atividades técnicas e artísticas. O ensino se manteve em geral fechado e irredutível ao espírito crítico e de análise, à pesquisa e à experimentação".

Vita conclui com esta advertência oportuna:

> "Portanto, para apreciar com justiça essa cultura padronizada, de tendência universalista, e de tipo clássico, transmitida pelo ensino jesuítico, é preciso que não se veja à luz da civilização atual, mas remontando aos séculos XVI e XVII, se examine e se meça pelos costumes e idéias de então, segundo os quais se pretendia manter o latim ainda erguido à categoria de língua geral, e sustentar nos homens o fascínio pelas letras clássicas, até a cópia servil dos modelos antigos".[185]

Mais importante ainda, nas perspectivas deste estudo, é ressaltar que esse tipo de ensino vinha favorecer ainda mais o caráter de dominação cultural inerente ao sistema colonial.

185 Luís Washington Vita, *Escorço de filosofia no Brasil, Atlântida*, Coimbra, 1964, p. 28.

Desse modo, o ensino filosófico constituía um elemento a mais para fortalecer a hegemonia da civilização lusa nas terras brasileiras.

De fato, ao se transferirem para o Brasil, procuraram os lusitanos implantar na colônia uma sociedade análoga às existentes na Europa. Tiveram, porém, que confrontar-se com a cultura indígena, já existente aqui desde longa data. Além disso, os interesses econômicos fizeram com que se instaurasse o tráfico dos escravos da África para o Brasil, visando a prover os engenhos e fazendas de mão-de-obra servil.

Como resultado desses interesses, surgiu uma sociedade de cunho patriarcal, latifundiária, escravocrata. Nesse ambiente de senhores e escravos as questões de natureza ética ou moral assumiram grande importância. É, pois, dentro desse contexto que se elaborou o pensamento social no Brasil.

Os princípios morais eram transmitidos principalmente pelo clero secular e pelos religiosos missionários. Tanto uns como outros estavam a serviço do projeto colonizador, e davam-se conta dos interesses econômicos que estavam em jogo na política da Coroa lusitana. Não obstante, em geral, julgavam que os benefícios religiosos resultantes da implantação de uma sociedade católica compensavam amplamente as limitações decorrentes dos condicionamentos políticos e econômicos.

Para se compreender perfeitamente a elaboração e a difusão das normas éticas cristãs é necessário, pois, ter sempre presente também o contexto dentro do qual se efetua o projeto colonizador lusitano.

Os "casos de consciência"

A necessidade de estruturar em bases éticas a nova sociedade luso-brasileira levou os jesuítas a dar desde o início grande importância aos estudos de teologia ou filosofia moral.

Miguel Reale dá ênfase a esse aspecto, escrevendo:

> "Começa a filosofia no Brasil, no período colonial, no recesso dos seminários. Tal origem determinou desde logo, quatro características fundamentais: quanto ao *objeto* do filosofar, predominaram os problemas éticos ou os ontológicos, nem sempre distintos dos de ordem teológica; quanto à *orientação metodológica,* prevaleceu, então, desmedida confiança nos poderes da razão, entregue a si mesma, no processo abstrato

das inferências formais; quanto ao *sentido das pesquisas*, nada apresentaram elas de peculiar e próprio, desenvolvendo-se como simples prolongamento ou reflexo de um sistema tradicional de idéias, considerado de validade universal e perene; quanto à *atitude* dos filósofos, o que predominava era a tranqüila confiança em verdades que, tidas como indiscutíveis, suscitaram natural inclinação para a intolerância e o espírito de catequese".[186]

Já nos primeiros anos de permanência no Brasil os jesuítas se preocuparam com a fundação de cursos para clérigos, onde houvesse aulas de moral cristã, conhecidas então como lições de "casos de consciência".

Escrevendo de Lisboa a 14 de fevereiro de 1554 ao padre Inácio de Loyola, o padre Diego Morón afirma a necessidade desses cursos de moral:

> "Está bem com que haja um colégio de escolas públicas na Índia e no Brasil, como temos aqui e em Évora, onde se remediasse a ignorância dos clérigos naquelas regiões com a lição de casos de consciência..."[187]

A 17 de março do mesmo ano o padre Morón volta a insistir no mesmo assunto, dizendo ser também vontade do cardeal infante D. Henrique a ereção desse colégio na cidade de Salvador, tanto para o ensino de letras e latim para os jovens como para o ensino de moral destinado aos clérigos.

Da mesma maneira o padre Antônio de Quadros, escrevendo de Lisboa ao superior geral, em data de 8 de junho de 1554, refere-se a esse tema, nos seguintes termos:

> "Para as Índias do Brasil manda também Sua Alteza, além do que antes dava, mandar todo o necessário para um colégio da nossa Companhia que ali quer que haja na cidade de Salvador para nele se ler as línguas e casos de consciências à moda da Companhia".[188]

Da Bahia, em carta de 27 de dezembro de 1554, Luís da Grã comunica ao padre Inácio de Loyola, que no colégio a

186 Citado por Luís Washington Vita, *Panorama da filosofia no Brasil*, Edições Globo, Porto Alegre, 1969, p. 26.

187 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 2, p. 25.

188 Serafim Leite, o.c., v. 2, p. 62.

ser inaugurado "o irmão José Gonçalves lerá uma lição de casos de consciência, e o irmão Blasquez outra de latim".[189]

O projeto, portanto, de se iniciar o colégio de Salvador com curso específico de moral ou de "casos de consciência" destinado aos clérigos encontra pleno apoio das próprias autoridades políticas e eclesiásticas.

Pouco depois da fundação do estabelecimento, o padre Quirício Caxa passou a lecionar aí um curso regular de moral.

Nos sucessivos colégios fundados pelos jesuítas "os casos de consciência" ocupam sempre um lugar de destaque entre as disciplinas estudadas.

No colégio do Rio de Janeiro houve logo "casos de consciência" para toda a sorte de gente, como se exprimia Anchieta. Já em princípios do século XVII havia no colégio de Olinda um curso regular de teologia moral. Também no colégio Santo Alexandre do Pará os cursos de "casos de consciência" foram iniciados desde a fundação. No colégio Máximo do Maranhão o curso de "casos de consciência" foi inaugurado em 1688.

Esses cursos destinavam-se não só aos membros da Companhia de Jesus, mas eram abertos aos demais clérigos regulares e seculares, e algumas vezes também ao público em geral.

Havia, em suma, uma preocupação grande por parte dos jesuítas em oferecer princípios éticos sólidos para aqueles que deviam orientar a consciência moral da nova sociedade em formação.

A filosofia ou teologia moral constitui assim um elemento básico da formação cultural na colônia luso-brasileira.

Conceituação da filosofia moral

Os "casos de consciência", que ocupam lugar de destaque no currículo filosófico e teológico dos colégios e seminários, constituem também o embrião dos futuros tratados de teologia e filosofia moral.

Surge assim simultaneamente a necessidade de conceituar melhor o papel relevante da ética dentro do âmbito da filosofia. Na realização dessa tarefa, se destacam os moralistas dos séculos XVII e XVIII. Sobre eles escreve Celina Junqueira:

189 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, p. 138.

"O período que se estende por todo o século XVII e primeira metade do século XVIII é o da preponderância das idéias morais sob a influência da Segunda Escolástica portuguesa... Foi a Segunda Escolástica portuguesa que repercutiu diretamente na Colônia através da pregação dos moralistas. Os textos mais elucidadores dessa pregação, reeditados pela Academia Brasileira de Letras na década de trinta, constituem hoje em dia, raridade bibliográfica: são as obras de Nuno Marques Pereira e de Feliciano Joaquim de Souza Nunes".[190]

Destas duas obras, a primeira é sem dúvida a que mais destaque mereceu, tendo cinco edições sucessivas entre 1728 e 1765.

Para Luís Washington Vita, a obra de Nuno Marques Pereira é de fato uma expressão concreta do predomínio da filosofia moral transmitida pelos seminários clericais. Ao enfatizar a importância desse ensino religioso, ele escreve:

"Uma possível resultante disso tudo é o *Peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais e morais com várias advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil,* da autoria de Nuno Marques Pereira (1652-1728), tido como o livro mais lido no Brasil do século XVIII, e que narra a peregrinação daqueles 'filósofos de surrão e cajado', que começando a arrebatar sentenças nunca levam 'caminho de terminar', típico produto da prosa mística e moralista tradicional de claro intuito: incutir a doutrina teológica sob as mais diferentes formas, conjugando ao mesmo tempo filosofia militante e teologia".[191]

Num diálogo simulado entre um ancião e ele próprio, que se intitula *Peregrino da América,* Nuno Marques Pereira expõe a importância da moral entre as demais partes da filosofia. É o ancião que inicia a argumentação afirmando "que todo o homem, dotado de bom entendimento, é filósofo natural". Em seguida, dois são os aspectos ressaltados pelo ancião: em primeiro lugar, o caráter prático da moral e sua utilidade em termos de vida social, por se ocupar com as obras, com os fatos, e não com simples abstração teórica. Em segundo lugar é enfa-

190 Celina Junqueira, *Apresentação,* in *Moralistas do século XVIII,* Ed. Documentário, Rio, 1979, pp. 7-8.

191 Luís Washington Vita, *Panorama da filosofia no Brasil,* Edições Globo, Porto Alegre, 1969, pp. 26-27.

tizada a vinculação entre filosofia e teologia, à qual cumpre dizer a última palavra.

A essas observações, o "Peregrino da América" pergunta o que se deve entender por filosofia moral, que "de tanta utilidade é ao homem para viver bem virtuosamente, fundada na melhor razão".

O que interessa, portanto, é chamar a atenção sobre a importância da filosofia moral, por sua vinculação direta com a vida prática, ou seja, com a atuação do homem nesta terra. Ao que o ancião responde:

> "Filosofia moral vale o mesmo que o conhecimento das virtudes e regimento prudente da vida espiritual, que são, como vos disse, prudência, justiça, fortaleza, temperança. Estas se aprendem com os ditames morais e pelos bons exemplos e livros espirituais, que também os muitos livros são distração do entendimento".

E em seguida o ancião conclui:

> "Porque é vereda perigosa a ciência, se a fé e a humildade não guiam os seus passos".

Não é, portanto, simplesmente o saber que interessa, mas sim o conhecimento obtido sob a luz da fé.

Mais uma vez se destaca aqui a dependência da filosofia moral dos conceitos expressos pela teologia católica. As normas éticas, portanto, devem ser orientadas basicamente pela fé e pela espiritualidade católicas.

Nuno Marques reforça essa idéia com a seguinte reflexão:

> "É a filosofia uma das ciências de que se faz maior estimação e apreço, por ser porta de todas as faculdades. Esta, sabida por um gentio, ficará grande filósofo, porém grande idólatra. Aprendida por um cismático, ficará grande mestre em artes, porém grande apóstata. Ensinada a um calvinista ou luterano, ficarão grandes bacharéis, porém grandes hereges. Estudada e praticada por um católico cristão, ficará perfeito licenciado e com licença para poder falar, realçando com maior lustre de saber, aproveitando-se a si e a todos; porém com ela colhe o verdadeiro fruto das Escrituras, com que se aproveita; e os reparte pelos mais com liberal graça do Espírito Santo, enchendo-os de bens espirituais. E reparai que, sendo a ciência uma só, se talvez aprendida de

um só mestre, toma os efeitos segundo os sujeitos em que se acham".[192]

Para o autor a vinculação da filosofia com a fé católica não constitui um limite; pelo contrário: segundo ele, a religião dá à filosofia o sentido verdadeiro das coisas, e permite uma atuação reta e eficaz na organização da sociedade.

Em seus esforços por plasmar a nova sociedade luso-brasileira segundo os princípios cristãos, os moralistas católicos encontraram, porém, um obstáculo fortíssimo, de estrutura quase inabalável: o sistema escravocrata. O regime de escravidão condicionou, sem dúvida, de modo muito profundo, o ensino da doutrina moral nos três primeiros séculos da vida brasileira.

Sendo a fé católica a religião oficial do Estado, a doutrina moral só poderia ser difundida amplamente desde que não se opusesse às metas colonialistas da metrópole.

192 *Moralistas do século XVIII*, Editora Documentário, Rio, 1979, pp. 30-31; 34-35.

9

MORAL CATÓLICA E SOCIEDADE COLONIAL

É importante, por conseguinte, uma análise mais específica sobre as relações entre a moral católica e a ordem social vigente no período colonial.

Na realidade, o projeto de colonização implantado no Brasil foi da mentalidade típica do espírito guerreiro. Em primeiro lugar, os índios foram sendo despojados de suas terras através de sucessivas ações bélicas, a fim de que os portugueses tivessem mais espaço territorial para o estabelecimento dos engenhos de açúcar. Em segundo lugar, diante da dificuldade encontrada na sujeição dos índios para a atividade açucareira, a Coroa lusitana optou pelo tráfico de escravos da África. E o braço negro passou a constituir a máquina propulsora do progresso comercial lusitano.

Diante dessa violência institucionalizada pelo projeto colonial, fazia-se mister encontrar apoio na ética cristã para que tal situação pudesse ser mantida, e o Brasil chegasse a oferecer os lucros esperados pela metrópole.

Os membros do clero secular e regular vinham para cá tendo uma missão específica: manter a fé dos lusitanos, e trabalhar pela evangelização dos indígenas. Ao mesmo tempo, porém, todos eles vinham a serviço da Coroa, sendo por ela remunerados.

Condicionados por essa visão lusitana, passavam a descurar os direitos humanos dos indígenas despojados de suas terras e dos negros que para cá eram trazidos como escravos.

Em outras palavras, segundo uma visão teológica bastante difundida nesse período, a salvação cristã somente era possível dentro dos limites do Estado lusitano transplantado para a colônia. Encontrava a salvação apenas aquele que se subme-

tesse ao jugo português. Desse modo, justificava-se plenamente a sujeição dos indígenas e dos africanos ao branco colonizador.

Numa perspectiva global, deve-se afirmar que a ética cristã atuou nessa etapa muito mais no sentido de consolidação da ordem vigente do que na abertura de novas opções para a sociedade brasileira.

É importante assinalar, porém, que ao lado do pensamento ético hegemônico surgem também algumas vozes discordantes, partindo de pressupostos diversos.

Justificativa da situação socioeconômica

Uma vez que se identificava o projeto colonial com o reino de Deus, não havia condições para que se pudesse criticar radicalmente o sistema do latifúndio escravocrata aqui implantado. Pelo contrário, os próprios pensadores católicos passaram a elaborar uma série de justificativas ético-teológicas para a escravidão. No pensamento de Vieira, índios e negros deviam estar a serviço do projeto colonial, em vista de ter este caráter religioso.

Hoornaert assim analisa a concepção do jesuíta:

> "Vieira constrói complicados raciocínios teológicos, com o intuito de apaziguar as consciências diante de abusos mais do que evidentes. Ele justifica o sistema de trabalho forçado de repartição dos índios nos aldeamentos, embora seja este concretamente muito pior do que o serviço nas casas dos moradores em São Luiz ou Belém".

O mesmo autor apresenta em seguida os argumentos do teólogo jesuíta para defender o sistema socioeconômico vigente:

> "Para Vieira, as repartições servem diretamente para a obra de salvação do mundo por Portugal... Contra os argumentos de que muitos índios morrem nestas repartições, Vieira responde que lhes é garantida aqui na terra uma 'salvação oculta', lá no céu uma 'salvação aberta'. O mesmo raciocínio se aplica aos africanos. Na África são 'etíopes', e como tais imbuídos de 'ignorância invencível'. Migrando ao Brasil ou ao Maranhão, eles podem vencer essa ignorância, mas só pelo serviço aos brancos, pois muito pior do que a escravidão do

corpo é a da alma. Servindo ao senhor terrestre como se serve a Deus, o escravo receberá o prêmio celeste".[193]

Sendo o projeto colonizador a realização do plano divino, todos os senhores lusitanos que estão a serviço da Coroa tornam-se representantes de Deus, e merecedores de respeito, obediência e veneração.

Argumentos análogos são apresentados também por outros autores católicos na defesa dos interesses políticos e econômicos da metrópole.

No *compêndio narrativo do peregrino da América,* Nuno Marques Pereira alude também a razões pastorais para justificar a escravidão nos seguintes termos:

> "Porque, para os que vivem nas trevas da gentilidade, costuma a Divina Providência usar de sua misericórdia com eles, mandando-os alumiar com a luz da fé pelos operários do Santo Evangelho... E também permite sua divina Misericórdia que muitos destes gentios sejam trazidos às terras dos católicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirarem os ritos gentílicos, que lá tinham aprendido com seus pais".[194]

Por conseguinte, os africanos deviam ainda dar-se por muito felizes, pois a escravidão lhes proporcionava condições para receberem a luz da fé católica, e desse modo evitarem a perdição da alma.

Na realidade, alguns teólogos tinham presente a profunda ambigüidade dessa argumentação religiosa. Molina já havia observado que a "conversão dos negros" era apenas um pretexto para justificar o interesse econômico dos traficantes lusos. Referindo-se a um diálogo tido com alguns desses comerciantes, o teólogo jesuíta comenta:

> "Por quanto me foi dado averiguar, eles só têm um objetivo em mira, a saber, o seu lucro e vantagem. Chegam a esboçar um gesto de surpresa quando se lhes tenta despertar algum escrúpulo... dizendo ser maravilhosa a sorte dos negros comprados e exportados... porque assim seriam conduzidos ao cristianismo".

193 Eduardo Hoornaert, *Teologia e ação pastoral em Antônio Vieira 1652-1661,* in *História da Teologia na América Latina,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1981, p. 67.

194 *Moralistas do século XVIII,* Rio, Editora Documentário, 1976, p. 26.

Tratava-se, portanto, de uma justificativa ideológica para a falta de ética do tráfico escravocrata: essa justificativa era a conversão cristã dos africanos. Em outras palavras: os comerciantes lusos assumiam uma atitude anticristã e anti-ética sob o pretexto de cristianizar e moralizar os negros.

Por essa razão, Molina chega à seguinte conclusão exortativa:

> "Admitindo-se, embora, a vantagem decorrente do tráfico, a saber, a conversão dos negros, seria muito melhor irem os zelosos missionários àquelas regiões para difundir o cristianismo, ficando vedado o tráfico".[195]

Ele sabia, porém, como os demais religiosos, que era apenas um pio desejo, e que nunca se realizaria enquanto perdurassem os interesses econômicos da metrópole nesse comércio humano.

De fato, as perspectivas de riqueza e a ganância do ouro levou os conquistadores a considerar os negros como pertencentes a uma raça inferior, uma espécie de seres intermediários entre os homens e os animais irracionais.

Justificativa da violência

O reconhecimento do caráter sacral do projeto colonizador levou também os missionários a aceitarem a violência da dominação lusitana como condição prévia para a ação evangelizadora.

A expansão colonial foi garantida pela mentalidade da "guerra santa". Estabelecia-se uma identificação entre fé católica e cultura lusitana.

Após descrever a guerra dos portugueses contra os índios tupis em Piratininga, a 9 de julho de 1562, Anchieta afirma:

> "Parece-nos, agora, que estão abertas as portas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e vara de ferro, na qual, mais que em ne-

195 Luiz de Molina, *De Justitia et Jure*, Trat. 2, disp. 34, n. 6, 19.

nhuma parte, é necessário que se cumpra o *compelle* e o *intrare*".[196]

Já no ano anterior, quando os portugueses de Piratininga se dispunham a combater os tamoios aliados dos franceses, Anchieta escrevia:

> "Determinaram os moradores de Piratininga... fazer guerra a um lugar de inimigos fronteiros... e abrir algum caminho para se poder pregar o Evangelho, assim aos inimigos como a estes índios, sobre os quais já temos sabido que por temor se hão de converter mais que por amor".

E após descrever as vitórias dos portugueses, acrescenta:

> "De maneira que só dez ou doze homens, com a ajuda da real Bandeira da Cruz que o padre trazia adiante animando-os, queimaram e assolaram o lugar, do qual vieram muitos inocentes que estão já metidos no grêmio da santa Igreja pelo batismo".[197]

Muito típico dessa mentalidade de cruzada é o poema sobre as proezas de Mem de Sá, ao qual se aludiu anteriormente.

O poema enaltece Mem de Sá como o novo Carlos Magno que luta contra os infiéis. Ele é o novo cruzado, o defensor dos direitos de Deus e da religião. Encarnando a vontade divina, Mem de Sá faz guerra aos índios, e abre assim caminho à sua conversão, com a espada em punho. Os indígenas são considerados não apenas inimigos dos brancos, mas da própria fé, da Cristandade.

A teologia da evangelização não coloca a questão da legitimidade da ordem estabelecida no Brasil, e por essa razão acaba participando da própria agressividade do projeto colonial. Os textos da época mostram que os missionários só concebiam a implantação da Igreja dentro dos quadros da ordem trazida pelos colonizadores, purificando-a talvez de abusos, mas sem questionar o sistema como tal. Sendo o projeto colonial estruturalmente agressivo com relação às populações indígenas e africanas, a ética cristã não conseguiu escapar a essa violência. Desse modo a maioria dos missionários, ao se enqua-

196 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 1, pp. 210-211.

197 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 1, p. 286s.

drarem no sistema colonial, começaram a se persuadir de que a sujeição e a escravidão dos índios e dos africanos era um pressuposto necessário para a conversão.

Proibição da revolta

Outra conseqüência da profunda identificação entre o reino de Deus e o projeto colonial lusitano era a impossibilidade de se admitir revolta ou insatisfação contra o sistema socioeconômico. A ordem social aqui implantada passava a ter caráter sagrado, pois era expressão da vontade divina.

Durante todo o período colonial a religião foi sempre considerada como uma forma de freio moral, que mantinha os súditos na submissão, evitando qualquer movimento de rebelião.

Em última análise, os indígenas e africanos deviam submeter-se docilmente à vontade de dominação lusitana em nome da ética católica. A escravidão passa a ser um elemento constitutivo do projeto colonizador, e o clero, salvo raríssimas exceções, nunca ousou questioná-la. Hoornaert faz a seguinte análise da atuação evangelizadora entre os negros:

> "A ação missionária nunca criou um plano no sentido de libertação: a evangelização dos africanos era concebida dentro dos quadros da família patriarcal escravocrata, isto é, dentro do postulado da escravidão. O africano sempre foi encarado como escravo, e não conhecemos fatos que nos façam supor o contrário: assim nunca houve missionário que compreendesse o valor dos quilombos, por exemplo, ou dos cultos afro-brasileiros, pelo menos nos documentos que estão ao nosso alcance".

E mostrando a profunda limitação da ética católica nesse período acrescenta:

> "O problema é de saber se era possível mesmo pensar numa pastoral de libertação dos escravos, dadas as condições concretas do Brasil. Tudo faz crer que a verdadeira alternativa não era aceitar ou não aceitar a escravidão, mas sim a de ficar ou não ficar no Brasil, visto ser a escravidão constitutiva do Brasil e, em outras palavras, não podia haver Brasil sem escravos".[198]

198 Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1977, tomo 2, p. 59.

Questionar a escravidão significava pôr em xeque todo o projeto colonial, no qual a própria Igreja, dependente da Coroa, estava profundamente inserida.

Um exemplo típico a esse respeito pode ser visto na solicitação feita pelos negros do quilombo dos Palmares, desejosos de terem um padre para a administração dos sacramentos e celebração da missa. A fim de tomar uma decisão adequada, o provincial dos jesuítas consultou o padre Vieira. Este respondeu com uma carta, indicando cinco razões principais pelas quais o pedido dos negros não podia ser atendido. Eis a última razão aduzida por Vieira:

> "Quinta e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absolvidos, nem receber as graças de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de modo algum hão de fazer".

Numa visão realista, o teólogo jesuíta acrescenta:

> "Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhes S. M. e todos os seus senhores espontaneamente, liberal e segura liberdade. Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil".[199]

Por conseguinte, dentro da ordem existente, os escravos não tinham alternativa: só ficavam livres do pecado aceitando viver na escravidão, pois sem escravidão o Brasil perdia sentido para Portugal. A ética cristã, por conseguinte, devia ficar condicionada aos interesses metropolitanos de natureza política e econômica.

Os jesuítas, por seu lado, estavam também conscientes de seu compromisso com o projeto lusitano, que era ao mesmo tempo religioso, político e econômico. As decisões na área religiosa dependiam do aspecto econômico, considerado primordial. A existência da colônia só se justificava dando lucro para a metrópole, e era dentro desses parâmetros que devia atuar a instituição eclesiástica.

199 Citado por Luís Palacin, *O homem e a sociedade no pensamento de Vieira: um estudo sobre a consciência possível*, in Síntese, 1979, maio-agosto, p. 40.

Valorização do conceito de autoridade

Numa sociedade criada sob o signo da dominação e da violência, a valorização do conceito de autoridade tornava-se um elemento indispensável, como condição básica para se manter a ordem social aqui implantada.

Entre as normas morais mais inculcadas no período colonial estava a do respeito à autoridade, ressaltando-se sempre sua origem divina.

De fato, um dos princípios básicos da teologia dessa época era que a monarquia tinha origem divina, e por conseguinte uma dimensão essencialmente religiosa. Como conseqüência, a missão da Igreja era sustentar a Coroa, para que essa pudesse efetivamente favorecer os ministros do culto no desempenho de sua missão evangelizadora.

Nomeados pelo rei, os bispos do Brasil tornavam-se seus colaboradores não só na evangelização, mas no próprio projeto colonial de "dilatar a fé e o império".

Os bispos faziam parte da nobreza do reino e tinham como missão zelar pela ortodoxia da fé e pela obediência dos súditos à política portuguesa. Conseqüentemente, o dever dos bispos era concebido muito mais na linha de defender os direitos da Coroa portuguesa do que os direitos humanos da população brasileira. Na realidade, à medida que depende do poder do Estado, a Igreja do Brasil perde completamente seu dinamismo evangelizador no período colonial.

Ao analisar a decadência dos costumes nas terras das Minas Gerais no século XVIII, José Ferreira Carrato afirma:

> "A Igreja, pois, permanece sujeita à vontade do Estado e dos seus pro-homens.
> Manietada assim ao carro do Estado, a Igreja vai poder pouco contra os maus costumes que reinam na capitania das Minas Gerais, mesmo depois de estabelecida ali a hierarquia eclesiástica, à frente da qual estará o bispo de Mariana. Este é apenas um alto funcionário da Coroa, sujeito aos caprichos da máquina emperrada da administração real: qualquer ato seu, qualquer censura ou cominação de pena contra os díscolos, dá recurso à Corte de Lisboa, com efeito suspensivo. Até que retorne a decisão, meses e anos sustarão a ação moralizadora do Ordinário, e a disciplina vai água abaixo. A autoridade do bispo pouco vale..."[200]

200 José Ferreira Carrato, *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*, Ed. Nacional, São Paulo, 1963, pp. 76-77.

O que vale mesmo no período colonial é a autoridade política dos representantes da metrópole. E o próprio clero, fiel ao juramento de fidelidade à Coroa, procura incutir no povo o sentimento de obediência e sujeição às autoridades civis. Este é um dos princípios básicos da ética colonial. No período colonial as obrigações éticas e religiosas convergem em parte significativa para com a pessoa do rei, representante oficial de Deus no reino luso e suas colônias. É a Coroa que controla o código de ética estabelecido para a vida do povo, mediante a ação das autoridades civis e eclesiásticas. Em última análise, é sempre o poder político quem assume a condução do projeto colonial e estabelece as bases de suas diretrizes éticas. Estas, evidentemente, estão subordinadas aos interesses econômicos da metrópole, fim último da expansão colonial.

Os índios devem aceitar a dominação lusitana, e integrar-se no seu mundo cultural como condição para que se reconheça neles uma vida moral e religiosa.

Baêta Neves assim evidencia o caráter ideológico da atuação missionária dos jesuítas:

> "O discurso jesuítico quinhentista tem seus centros em noções como as de Lei, Civilização e Ordem. Os objetivos da catequese são os de fazer com que esta terra brasileira, amorfa em seus habitantes, tenha um corpo e um espírito que sejam os mais próximos possíveis daqueles que são os mais próximos de Deus: os cristãos europeus".[201]

Os lusos, como representantes de uma cultura superior, devem dominar os índios que jazem num estágio humano inferior; os indígenas, por sua vez, devem seguir fielmente as diretrizes emanadas pelo governo lusitano e seus representantes, como caminho para a própria educação moral e religiosa.

Resistência à concepção ética colonialista

Dentro da concepção ética da Cristandade colonial, não havia muito clima para que desabrochasse na Igreja do Brasil uma verdadeira consciência dos direitos humanos e da justiça social.

201 Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1978, p. 159.

Em geral, a Igreja aceitou pacificamente tanto a guerra contra os índios por uma "causa justa" como a escravidão negra, que constituiu a base do sistema latifundiário introduzido desde o início no Brasil.

Não obstante, houve algumas vozes que tiveram coragem de reagir contra o regime escravocrata vigente no Brasil.

Serafim Leite apresenta como primeiro contestador do regime escravocrata o jesuíta espanhol Miguel Garcia, primeiro professor de filosofia no Brasil no colégio da Bahia. Segundo ele, "nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo".

Com esta afirmação categórica, ele perturbava não apenas a consciência dos moradores de Salvador, mas a dos próprios jesuítas, que também tinham escravos a seu serviço. Desse modo sua permanência na colônia tornou-se insuportável. Em conseqüência dessa tomada de posição decidida contra o regime escravocrata, foi convidado a voltar para Portugal em 1586, qualificado como "inquieto" pelo padre visitador.

A insatisfação de Garcia manifestava-se nesta carta, escrita a 26 de janeiro de 1583, quando ainda estava na Bahia, e endereçada ao superior geral padre Aquaviva:

> "A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província, particularmente neste colégio, é coisa que de maneira nenhuma posso tragar, *maxime* por não entrar no meu entendimento serem licitamente havidos".

Afirma em seguida que só da Guiné havia 70 escravos no colégio, e acrescenta:

> "E dos da terra, entre certos e duvidosos, é tão grande o número, que a mim me enfada; e com estas coisas, e com ver os perigos da consciência *in multis* nesta terra, alguma vez me passou por pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria *in saeculo* que em Província, onde vejo as coisas que vejo".[202]

Também o padre Gonçalo Leite, primeiro professor de artes no Brasil, teve de voltar à Europa por inadaptação semelhante e pelos protestos contra a instituição escravocrata.

Já em Portugal, ele escrevia de Lisboa ao Superior Geral, a 20 de junho de 1586:

202 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 2, pp. 227-228.

"Todos os padres do Brasil andam perturbados na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto a execução deles. Alguns padres lhes têm respondido; mas as respostas mandadas ao Brasil pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa da Consciência; e, com favor de Sua Majestade, os Governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos padres não têm força para isso. De outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas".

E com muita mágoa acrescentava:

"Sabe Deus quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição de passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte se cometem".[203]

Ambas as denúncias eram muito fortes, pois atingiam a própria prática moral dos jesuítas no Brasil. Como era de esperar, a reação desses jesuítas causou bastante confusão. O visitador Cristóvão Gouveia consultou em seguida a Mesa da Consciência, e os moralistas e teólogos do reino. A resposta veio no sentido de que a escravidão devia ser mantida, sempre que feita dentro das normas estabelecidas pelo projeto colonial. E Serafim Leite acrescenta:

"Não estava nas mãos dos padres suprimir a escravidão negra ou aborígine. E a situação subseqüente, irremediável, criava um desequilíbrio moral, de que se ressentiam os ministérios sacerdotais dos jesuítas, em particular este da confissão".[204]

Na realidade, como os próprios missionários tinham adotado o sistema escravocrata, não tinham mais condições não só de reagir, mas nem sequer de manter uma atitude de neutralidade. Por essa razão, a necessidade de justificar moralmente a escravidão foi maior do que o poder de contestação. Aliás, os que efetivamente contestavam o expansionismo colonial lusitano passavam a ser considerados como inimigos da Cristandade.

203 Serafim Leite, o.c., v. 2, pp. 228-229.
204 Serafim Leite, o.c., v. 2, pp. 230.

10

OS INIMIGOS DA CRISTANDADE

Os limites da Cristandade, como já se assinalou anteriormente, identificavam-se com os contornos do reino lusitano. Portugal era a própria Cristandade, era a presença do reino de Deus na terra. Assim sendo, suas fronteiras coincidiam historicamente com os pontos avançados da pátria lusitana.

A partir do século XV, Portugal inicia sua política expansionista, visando a ampliar sua rede comercial. À medida que se dilatam as fronteiras do reino pelas conquistas de novas colônias, cresce também paralelamente o âmbito da Cristandade.

Por outro lado, aqueles que se opõem ao imperialismo luso, passam a ser também os inimigos da Cristandade.

Os árabes, conhecidos como mouros, eram os mais antigos adversários da expansão lusitana. O termo mouro tinha conotação pejorativa, designando o infiel, o renegado da fé, o inimigo de Deus.

À medida que as rendas das nações lusitanas foram sendo concentradas nas mãos da Coroa, os judeus passaram a constituir um entrave, e foram perseguidos pela Inquisição como inimigos da fé.

No Brasil colonial, os principais adversários dos interesses comerciais da metrópole foram os franceses e holandeses, sendo, portanto, combatidos também como hereges.

Finalmente, à medida que os portugueses começam a realizar a tarefa de colonização da terra, também os indígenas passam a ser considerados como gentios, pagãos e inimigos da verdadeira religião.

A luta contra esses diversos inimigos servia, em última análise, para justificar a política expansionista de Portugal e a ordem socioeconômica implantada na colônia.

Mais uma vez, pois, a instituição eclesiástica funcionava como caudatária dos interesses da Coroa, satisfazendo ao mesmo tempo suas próprias finalidades. Não se deve esquecer que, durante o período colonial, as perspectivas políticas e religiosas da Igreja e do Estado eram análogas.

É dentro dessa ótica que os pensadores católicos definem os inimigos da Cristandade e suas características principais. Observa com razão Eduardo Portella:

> "A Idade Média foi sectariamente européia, a ponto de dividir os estrangeiros em 'pérfidos', estigma reservado para os judeus, e 'infiéis' rótulo com que menosprezava os árabes. Na prática do viver medieval, o homem, a sociedade, o regime econômico, são criaturas de Deus, princípio e fim de tudo".[205]

Através de uma reflexão filosófico-teológica, os pensadores luso-brasileiros transferem para o plano religioso e espiritual a luta que se estabelece ao nível dos interesses políticos e econômicos. A luta política e econômica se transforma assim na defesa dos interesses da fé contra o erro e a heresia, e na salvaguarda dos direitos e da liberdade dos cristãos contra os inimigos de Deus.

Na peroração de uma prédica pronunciada em Lisboa em 1641, logo após a restauração do reino lusitano, Vieira é bastante expressivo a esse respeito. Referindo-se ao "pouco sangue" derramado pelos lusitanos, afirma que era prognóstico "do muito que haveis de derramar vencedores", e em seguida especifica:

> "Mas sangue de hereges na Europa, sangue de Mouros na África, sangue de Gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do mundo a um só Império, para todas em uma coroa a meterem gloriosamente debaixo dos pés do sucessor de São Pedro".[206]

A implantação e a expansão da fé católica se faria, portanto, num solo regado e adubado pelo sangue dos inimigos da Cristandade.

205 Eduardo Portella, *A linha do horizonte renascentista*, in *Tempo brasileiro*, n. 47, out-dez. 1976, p. 15.
206 Antônio Vieira, *Os Sermões*, São Paulo, Difel, 1968, p. 191.

Os mouros árabes

É impossível entender a história de Portugal sem o contexto da presença dos árabes na península ibérica e a atuação dos lusos pela constituição da própria nacionalidade.

Esse espírito de luta para defender o território e a tradição católica marcou o povo português, e fez com que ainda no século XVI Portugal continuasse a viver dentro da mentalidade medieval. Hernani Cidade é muito incisivo a esse respeito, afirmando:

> "É carregado de influências medievais o *clima,* como hoje se diz, em que vive e concebe a Vida e o Mundo o português da última metade dos quatrocentos, como da primeira do século XVI".

E acrescenta estas palavras significativas:

> "A luta com o mouro, primeiro no território metropolitano, depois no norte da África, finalmente no longínquo Oriente, devia ter sido dos mais poderosos fatores na modelação do nosso espírito, como nos rumos de nossa História. E porque a luta era com os sectários do Islão, avivou e manteve tal situação entre nós o espírito de Cruzada".[207]

De fato, uma parte significativa da história política de Portugal é constituída pela luta contra os mouros, estabelecidos num amplo território da península ibérica. Pode-se dizer que Portugal se constrói como nação através dos territórios conquistados aos árabes. Essas lutas assumem sempre uma conotação religiosa.

Era essa a política que norteava a ação de seu primeiro rei Afonso Henriques, no século VII. O terror que inspirava sua ação bélica pela reconquista se evidencia até mesmo nas páginas dos cronistas muçulmanos. Afonso I deslocou a fronteira luso-cristã do Montejo para o Tejo, e na província alentejana estabeleceu os primeiros postos avançados. Conquistou também Lisboa aos mouros, com o auxílio dos participantes na segunda Cruzada. Após a vitória, foi feito o ingresso solene dos cristãos na cidade, tendo à frente o arcebispo de Braga, seguido pelos chefes portugueses e estrangeiros.

207 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultra-marina,* 2ª ed., Armênio Amado, Ed., Coimbra, 1963, v. 1, p. 23.

Nas primeiras décadas do século XIII se inicia uma nova fase, em que a nação portuguesa se fixa como território. A nova arremetida contra os árabes abrange os reinados de Sancho II e Afonso III, merecendo maior destaque as conquistas de Elvas, Tavira e Cacela.

No século XV a política com relação aos mouros assume uma nova conotação. Com seu território bem delimitado e fortalecido, Portugal inicia a conquista dos mares e de novas terras. E o mouro, o tradicional inimigo da Cristandade, começa a ser trazido para o reino como escravo.

Na *Crônica da tomada de Ceuta por El-Rei D. João I* Zurara, o primeiro historiador das conquistas lusitanas de ultramar, exprime todo o seu entusiasmo por essa arrancada contra o mouro, cuja vizinhança constituía permanente ameaça para os cristãos.

Na *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné,* publicada em 1453, ele descreve a violência da incursão dos lusitanos numa povoação de guinéus, aos gritos de "Santiago! Portugal!" com estas palavras:

> "Ali podereis ver madres desamparar filhos e maridos, mulheres, trabalhando cada um de fugir quanto podia. E uns se afogavam sob as águas, outros pensavam de guarnecer sob suas cabanas, outros escondiam os filhos debaixo dos limbos, por cuidarem de escapar, onde os depois achavam".

E, referindo-se aos conquistadores, Zurara acrescenta:

> "Nosso Senhor, que a todo bem dá remuneração, quis que, pelo trabalho que tinham tomado por seu serviço aquele dia cobrassem vitória de seus inimigos, e galardão e paga de seus trabalhos e despesas, cativando deles, entre homens e mulheres, e moços, 165, afora os que morreram e mataram. Acabada a peleja, louvaram todos a Deus, pela muita mercê que lhes fizera, em lhes querer assim dar vitória, e tanto a seu salvo".[208]

Ao analisar essa violência das conquistas lusitanas, Hernani Cidade comenta:

> "Era muito difícil, em tal repercussão do cruzadismo medieval, distinguir e qualificar, pelos sentimentos originários, a natureza dos golpes que convergiam ao mesmo resultado: o

208 Zurara, *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné,* v. 1, cap. XIX, p. 125, Edição de José de Bragança.

domínio cristão em terra pagã. Conquistar terras para Deus, submeter pagãos a cristãos, amortecia inevitavelmente as repulsas da consciência e as reações da piedade perante os males a que a conquista obrigasse. Deus é invocado a todo o momento, agradecem-se-lhe os êxitos de feitos como este e outros tantos em que, na perseguição de pretos nus por homens armados nada ganha em prestígio a cavalaria. Ingenuamente se pensava, porém, que por ajuda do mesmo Deus foram acabados".[209]

Em 1443 Lançarote, escudeiro do infante D. Henrique, navegando até as ilhas de Arguim, voltou com 275 cabeças apreendidas. O empreendimento despertou logo amplo interesse comercial, como meio de dinamizar a agricultura portuguesa, necessitada de braços. Tais expedições contavam com o apoio da Igreja católica, pois se tratava de cativar inimigos da Cristandade, aos quais se proporcionava a entrada no grêmio da religião católica, e por conseguinte a salvação eterna. Considerava-se até mesmo uma obra de misericórdia para com essas raças inferiores. Numa frota de 1446 participou o próprio bispo de Algarve, colocando como capitão da embarcação um escudeiro seu.

A caça aos escravos, inicialmente objeto de pirataria transformou-se pouco a pouco em comércio regular. Do interior africano vinham os mercadores árabes, trazendo para a costa os negros, e comerciando diretamente com os representantes do infante português. Em 1458 D. Henrique promulgava uma lei pela qual todos os que trouxessem ao reino mercadorias e escravos das terras situadas além do Cabo Nam, deviam pagar a vintena à Ordem de Cristo, da qual ele era o grão-mestre.

Os mouros escravos eram utilizados para os trabalhos rudes e serviços pesados: "trabalhar como mouro" ou "mourejar" tornaram-se assim sinônimos do trabalho opressivo da escravidão.

Desse modo, progressivamente os portugueses foram passando da defesa dos seus territórios contra os inimigos, da situação de oprimidos à de opressores; de dominados a dominadores; de vencidos a vencedores, continuando a usar a violência em empreendimentos cada vez mais declaradamente políticos e econômicos. Mas o aspecto religioso de luta contra

209 Hernani Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, 2ª ed., Armênio Amado, Ed., Coimbra, 1963, v. 1, pp. 28-29.

os inimigos da Cristandade continuou a ser usado como ideologia justificadora das conquistas e da colonização lusitana.

Cheganças e fandangos

O tradicional inimigo do povo lusitano — o mouro — não existia na colônia brasileira. Mas tanto os índios como sobretudo os africanos foram com freqüência assemelhados aos mouros. Daí a importância de manter vivo também aqui o espírito de cruzada, como forma de fortalecer a sujeição desses grupos à dominação lusitana.

Esse espírito de combate ao mouro serviu de inspiração na Cristandade colonial para reforçar a união entre fé católica e cultura lusa.

Entre as manifestações artísticas introduzidas no Brasil colonial merecem destaque as lutas simbólicas entre cavaleiros lusos e mouros. Tratava-se de uma luta simulada entre cristãos e infiéis, representada por ocasião de festas religiosas ou acontecimentos sociais de relevo. Em geral formavam-se dois grupos vestidos a caráter, montados a cavalo, em posição de confronto, cristãos e mouros, terminando sempre com a vitória dos primeiros sobre os inimigos da fé. Os mouros vencidos convertiam-se à fé católica.

Segundo a opinião de Câmara Cascudo, a partir dos primórdios do século XVIII essas festas começaram a popularizar-se na colônia.

Também nas encenações populares de caráter marítimo, designadas como cheganças ou fandangos, o tema da luta contra os mouros constitui um núcleo muito expressivo.

Num desses antigos textos de representação, conservados pela memória popular, o embaixador mouro assim fala ao general cristão:

> "A vós manda dizer D. Sultão, rei senhor da Mauritânia, que governa meio-sol, meia-lua, meio-mundo, meio-dia, que tu te prostras de joelho e pede perdão a meu bom Deus de Mafoma, que vem a teu lado extravasar... Se desta embaixada te afastar, tua cabeça venho arrancar".

O deus dos mouros é o demônio, conhecido como Mafoma ou Mafomede. Diante da resistência dos cristãos, o ministro mouro fala:

"Oh! Cristianismo! É esta tua Cristandade que queres levar a nosso Império? As tuas forças... As tuas correntes?... Será possível eu, um ministro, ser preso?".

E o outro embaixador mouro acrescenta:

"Ser preso... ser batizado... Protesto. Será possível que o nosso reinado seja bombardeado pelos inimigos, pois que ainda existe o meu bom Deus de Mafoma. Confiamos nele e na coroa".

Ouve-se o canto de guerra dos mouros enquanto os embaixadores com o seu rei aproximam-se dos cristãos:

"Morra toda a Cristandade,
o general seja o primeiro".

Em seguida vem a reação dos cristãos, e o capitão-general deles proclama:

"Por Deus eu juro
Que tu há de batizar"

Mais adiante o general cristão adverte mais uma vez ao rei mouro:

"Mouro pois tu não sabe
Que aqui não pode mandar
E agora ou vida ou morte
Ou água da Cristandade".

A água da Cristandade era evidentemente o batismo. Como se vê, esses versos traduzem de forma popular o dilema que os cristãos impunham aos infiéis no período medieval: "Crê ou morre"!

Diante da resistência dos mouros em aceitar o batismo, o piloto ameaça:

"Teus corpos serão queimados
Tua cinza lançada ao mar"

Ante a ameaça de força, o rei mouro se manifesta com estas palavras:

"Batismo estou pedindo
Senhor Padre Capelão
Para ver se assim me livra
Deste ferro deste porão".

O padre impõe a todos os mouros que se ajoelhem e tirem os seus turbantes:

"Eu te batizo, mouro,
Mouro, se és pagão
Depois de batizado
Mouro tu serás cristão."

Depois do batismo, os mouros dão-se conta da nova situação, e cantam:

"Quem era como nós era
Os primeiros lá da Turquia
Já hoje somos cristãos
Acabou-se a nossa fidalguia".

E a representação termina com estes versos de paz e harmonia, após a vitória final dos cristãos:

"Graças ao céu
De todo meu coração
Já estou livre dos ferros
Bailando neste cordão".[210]

Ao referir-se a essas representações que têm como tema dominante a luta entre mouros e cristãos, Carlos Brandão afirma:

> "As origens religiosas dos autos populares e sua eminente função catequética inicial têm sido registradas por diversos autores. Desse modo a chegança, a exemplo de outros folguedos que encerram mouros e cristãos, transmitiriam na atualidade não só um modo de crença, mas também uma mensagem de legitimação social, à medida que a religião dominante da sociedade onde ela é representada, é desafiada, posta à prova e sai vencedora".[211]

Também Beatriz Dantas coloca em destaque o aspecto de defesa da ordem social vigente nas cheganças, escrevendo:

> "Essa representação simbólica da ordem estabelecida é também encontrada em outras jornadas da chegança, que têm sua inspiração nos temas marítimos. Embora falte unidade de enredo, pois cada jornada se desenvolve de per si em tre-

210 Beatriz G. Dantas, *Chegança*, MEC-FUNARTE, Rio de Janeiro, 1976, cadernos de folclore, n. 14, pp. 19-24.
211 Carlos Rodrigues Brandão, *Cavalhadas de Pirenópolis*, Oriente, Goiânia, 1974, p. 28.

cho próprio, uma constante se observa: a punição através da prisão daqueles que tentam subverter as normas estabelecidas..."

E mais adiante a mesma autora conclui:

"No seu todo a chegança, através da temática de mouros e cristãos, ou dos motivos de inspiração marítima, seria uma representação dramática veiculadora de valores que ajudam a manutenção da ordem da sociedade".[212]

O que importava sobretudo nessas formas de doutrinação popular é que ficasse bem clara a vitória dos luso-cristãos sobre os inimigos da Cristandade.

Os cristãos-novos

Se não havia presença de mouros na colônia, para cá se havia transplantado em número significativo outro grupo étnico que encontrava também forte oposição do governo metropolitano luso: os judeus.

Confinados nos trabalhos agrícolas e nos serviços domésticos, os mouros já não representavam um obstáculo à unidade nacional de Portugal.

Diversa era a situação dos judeus, cujo ascendente cultural e econômico lhes garantia uma influência considerável na época. Ao mesmo tempo, porém, seu desenvolvimento progressivo vinha criando um estado de conflito quase permanente com a maioria cristã da população.

Como os judeus tinham um sentido agudo da economia e uma notória preocupação com os lucros, enriquecendo-se muitas vezes às custas da imprevidência dos portugueses, o antagonismo das crenças religiosas favorecia um pretexto simplista para o ódio da plebe contra eles. O Estado agravara ainda mais o conflito latente, aproveitando os serviços dos judeus na cobrança dos impostos. Daí a existência de um problema político de solução difícil, pela complexidade de seus aspectos.

Já em princípios do século XIV Filipe, o Belo, tinha declarado a expulsão dos judeus da França, e a expropriação dos seus bens, a fim de fortalecer os cofres do Estado. Em

212 Beatriz G. Dantas, o.c., p. 28.

meados do século XV a Espanha havia adotado medidas análogas contra os judeus.

Estando o governo de Portugal comprometido nessa época com os empreendimentos comerciais no Oriente, necessitava de capital e de mercadores competentes. Os judeus, capitalistas e banqueiros, eram então os detentores quase exclusivos do comércio. Durante o reinado de Afonso V eles tiveram muitas regalias e prosperidade. Em vista do lastimável estado das finanças régias, os usurários foram favorecidos e obtiveram lucros importantes.

Essa situação foi mantida no governo de D. João II, que decidiu inclusive dar asilo aos judeus perseguidos pela Inquisição de Castela a partir de 1492.

Em dezembro de 1496 o rei D. Manuel, visando à aproximação com a Coroa espanhola, decidiu decretar a conversão obrigatória dos mouros e dos judeus. Todos os judeus e mouros que não quisessem receber o batismo deveriam abandonar o reino até o fim de outubro do ano seguinte, sob pena de morte e confisco dos bens. Os que partissem poderiam levar os seus bens, comprometendo-se o rei a fornecer-lhes o passaporte marítimo. Mas antes de expirar o prazo, ordenou D. Manuel, em abril de 1497, que fossem arrebatados os filhos de pais judeus, para serem educados na fé cristã às expensas da Coroa.

A promessa de transporte para a saída dos judeus não foi mantida. Ao chegar a Lisboa, receberam eles a notícia de que o prazo já havia expirado, e a partir de então se tornavam escravos da Coroa. Aos vinte mil judeus presos, foram feitas as maiores concessões tendo em vista a conversão.

Quando, porém, os meios suasórios não bastaram, os judeus foram arrastados à força para as igrejas e aí batizados.

Em abril de 1506 o fanatismo popular explodiu em Lisboa, resultando na matança de mais de dois mil judeus; a população fora incitada por dois dominicanos, que levavam uma cruz ao grito de "morte aos hereges".

Ao proclamar a obrigatoriedade da fé católica, a Coroa dividia a população em dois grupos opostos: a classe dos cristãos-velhos, ou de nascença e de estirpe, constituída pelos legítimos portugueses, e os cristãos-novos ou judeus convertidos. A maledicência popular não poupou nunca os recém-convertidos: a expressão "cristão-novo" passou a ser nas gerações seguintes sinônimo de infâmia e heresia.

A influência judaica

Boa parte da população portuguesa que veio colonizar o Brasil era de tradição judaica. Eram conhecidos como cristãos-novos, por se terem convertido ao catolicismo quando em Portugal se intensificou a perseguição contra os judeus. A esse respeito, escreve Rodolfo Garcia:

> "O Brasil era, ao mesmo tempo, lugar de degredo e de asilo para os cristãos-novos: degredo, quase sempre, para os que eram penitenciados pelo Santo Ofício; asilo, para os que podiam fugir a suas perseguições, esses em maior número do que aqueles. Na Colônia vastíssima, despoliciada dos zeladores do credo oficial, uns e outros, sem o temor de repressão imediata, voltaram natural e instintivamente às crenças ancestrais".

E mais adiante o mesmo autor acrescenta:

> "Nas práticas variavam os cristãos-novos do catolicismo, mas tão pouco que o observador desprevenido mal percebia a passagem".[213]

Os cristãos-novos eram objeto de vigilância por parte da Inquisição, acusados de manter seus ritos antigos e de não aderir realmente à fé cristã.

Houve um grupo de judeus que se manteve firme na ortodoxia da fé judaica, não obstante a perseguição da sociedade. Com freqüência, porém, nota-se o fenômeno sincretista: pessoas que aceitavam os dogmas da fé cristã e simultaneamente mantinham fidelidade aos costumes judaicos, sem ver nisso uma incompatibilidade essencial. Freqüentavam o culto católico, e, ao mesmo tempo, conservavam suas tradições, de índole religiosa.[214]

Diante do tribunal da Inquisição da Bahia, diversas pessoas proclamaram a sinceridade de sua atitude, agindo de modo sincretista, embora o deputado do Santo Ofício se negasse a crer em tal possibilidade. Com razão escreve José Gonçalves Salvador:

213 Rodolfo Garcia, *Introdução* in *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco: 1593-1595*, Ed. Paulo Prado, São Paulo, 1929, p. XX.

214 Elias Lipiner, *Os judaizantes nas capitanias de cima*, Brasiliense, São Paulo, 1969, p. 12.

"O catolicismo que o colono trouxe para o Brasil não se definira bem até a criação do Santo Ofício e a realização do Concílio de Trento. Nem o judaísmo fora tão mal visto. Judeus e cristãos tinham vivido antes, lado a lado, em relativa harmonia, de sorte que muitos desses últimos adotaram certas práticas e costumes judaicos, consciente ou inconscientemente".[215]

Segundo a tradição judaica, o dia santo de guarda era o sábado e não o domingo. No sábado, os judeus deviam abster-te de qualquer trabalho. Por isso eles efetuavam a limpeza das casas nas sextas-feiras. Nos sábados, vestiam roupas limpas como se estivessem num dia festivo.

Na visitações do Santo Ofício, existem freqüentes denúncias com relação ao culto sabático. E nem sempre as acusações parecem muito concludentes.

A 9 de março de 1594 Catarina da Mota denuncia Catarina de Figueiredo, em Pernambuco, nos seguintes termos:

"Viu ela, denunciante, em dois sábados, nos quais atentou sendo dias de semana e de trabalho, que a dita Catarina de Figueiredo se vestiu neles do melhor vestido que tinha afora os vestidos de seda... e disse mais que não lhe viu fazer outras nenhumas coisas que perguntadas lhe foram de ruim suspeita, e que só no sobredito atentou, mas antes a viu ser devota, rezadeira e esmoler".[216]

Por morte de algum parente, como sinal de amargura e luto, os judeus tinham o costume de comer em mesas baixas, e ficar atrás da porta. Os defuntos eram banhados e amortalhados com camisa comprida, e deviam ser enterrados em terra viva e em covas fundas. Havia também o costume de colocar uma moeda na boca do defunto para "pagar a primeira despesa" no além-túmulo. Nessa ocasião as famílias judaicas mandavam derramar a água dos cântaros e potes, porque tinham por certo que as almas dos defuntos se vinham banhar ali.

São freqüentes também no Brasil colonial as denúncias de culto dos mortos segundo o ritual judaico.

215 José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, Pioneira, São Paulo, 1969, p. 187.

216 *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco, 1593-1595*, Ed. Paulo Prado, São Paulo, 1929, p. 361.

A 28 de novembro de 1593, Bárbara Castelara denuncia em Pernambuco sua madrasta Branca Mendes:

> "Viu que quando morria alguma pessoa em sua casa, como foi quando morreu um negro chamado Gonçalo e outro Fernando, e outros, e assim quando morria alguma pessoa na vila, mandava lançar fora toda a água dos potes que em casa havia, e depois de os defuntos enterrados mandava trazer água fresca para casa; e quando mandava vazar os potes, perguntada alguma vez pelos filhos que eram meninos por que os mandava vazar, respondia que não era bom beber aquela água porque morreu tal pessoa".[217]

Não raro também nota-se no culto dos mortos a presença do sincretismo religioso. A 16 de setembro de 1618, na Bahia, Domingos Franco denuncia Simão Nunes de Matos:

> "Haverá quatro ou cinco anos que, falecendo nesta cidade em casa de Simão Nunes de Matos, da nação, casado e morador desta Bahia, um Gaspar Dias de Moura, da nação, lhe metera o dito Simão Nunes de Matos uma moeda de ouro na boca, e que com ela o enterraram na Igreja do Carmo desta cidade".[218]

De um lado, se conserva a tradição judaica da moeda na boca, e do outro, se faz o enterro no templo católico.

Outro exemplo típico é o da jovem que foi amortalhada segundo o costume judaico e, em seguida, revestida com o hábito de São Francisco. Quem narra o fato é Maria Álvares, no depoimento que prestou diante do Santo Ofício de Pernambuco, a 22 de novembro de 1593.

Não faltam também exemplos de cristãos-novos que, pertencentes às irmandades e ordens terceiras, faziam questão de reservar para a família um jazigo, junto à capela do santo padroeiro, onde pudessem enterrar os seus parentes em covas de terra bem funda, conforme a tradição judaica.

Em seu incisivo estudo sobre os *Cristãos-novos na Bahia*, Anita Novinski afirma:

> "Os cristãos-novos presos entre 1619 e 1644 apresentam um baixo índice de religiosidade judaica, podendo contudo ser

217 *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco, 1593-1595*, Ed. Paulo Prado, São Paulo, 1929, p. 100.
218 *Livro das Denunciações...* in *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1966, v. XLIX, p. 189.

caracterizados como elementos dissidentes. O fato de o serem não impediu que na prática participassem de diversas atividades ligadas à vida religiosa cristã da Bahia como mordomos das igrejas, ou da Misericórdia, membros de irmandades religiosas, etc. Sua vida não percorre um caminho coerente, encontrando-se no seu comportamento as mais contraditórias e paradoxais atitudes".[219]

Como em Portugal, também no Brasil a repressão dos cristãos-novos sempre teve basicamente uma conotação econômica: defender os interesses comerciais da Coroa. A obrigatoriedade do culto católico era um instrumento nas mãos do governo metropolitano para defender o sistema político e econômico implantado na colônia.[220]

Até meados do século XVIII, os cristãos-novos continuaram ainda na colônia sob a mira do Santo Ofício, com eventuais momentos de repressão mais aguda.

Os calvinistas franceses

Infiltrados na própria Cristandade, os cristãos-novos foram combatidos através do aparelho repressivo do Estado, o Santo Ofício. Situados à margem do sistema colonial, e considerados como invasores do território luso, os franceses foram combatidos mediante a promulgação de uma guerra santa contra os hereges. Desse modo o combate aos calvinistas substituiu na colônia brasileira a luta metropolitana contra os infiéis na Europa e na África.

Entre Portugal e França havia uma guerra surda por causa dos piratas bretões e normandos que salteavam a Guiné e o Brasil. Havia mesmo interesse do governo francês em ter uma colônia na imensa extensão da nova terra. Visando concretizar essa idéia, Nicolau Durand Villegaignon imaginou criar um território que, além de entreposto comercial, se tornasse também um refúgio para os calvinistas perseguidos em sua pátria.

A idéia interessou ao almirante Colligny, que concedeu a Villegaignon dois navios de guerra e transporte para a expe-

219 Anita Novinski, *Cristãos-novos na Bahia*, Perspectiva, São Paulo, 1972, p. 161.

220 Vide Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1977, tomo II, p. 253.

dição. Organizou-se logo um grupo de aventureiros e colonos, que aportaram no Rio de Janeiro em novembro de 1555. Estabeleceram-se na ilha de Sergipe, na bahia de Guanabara, onde construíram o forte Colligny.

No ano seguinte, a nova feitoria recebeu cerca de 300 colonos, vindos com a armada de Bois-le-Comte.

A parte religiosa foi confiada a três ministros religiosos, vindos para a catequese dos indígenas. Eram os teólogos calvinistas Richier, Chartier e Jean de Lery. Graças às memórias deste último, conhecemos os pormenores dessa primeira manifestação da Reforma protestante em território brasileiro.

Foi, porém, bastante breve a permanência dos franceses no Rio, não chegando eles a criar verdadeiras raízes no solo colonial. Já naturalmente segregados por se haverem estabelecidos em uma ilha, cinco anos depois foram violentamente combatidos e derrotados. A expulsão dos franceses constitui, aliás, o primeiro exemplo de guerra de religião em terras brasileiras.

As guerras de religião, introduzidas na Europa no século XVI, para combater os hereges, não passavam de uma ampliação do conceito de guerra santa desenvolvido na época das cruzadas.

O poema jesuítico *De Gestis Mendi de Saa* traça de fato o perfil dos colonizadores franceses como hereges em terras cristãs. Eis o texto:

> "Erguem a cabeça altiva, e arrastados pela cobiça
> Querem para si o que os lusos com grande trabalho alcançaram".

E o poeta religioso acrescenta:

> "Mais ainda: com o coração infeccionado pela heresia,
> e com a mente opressa pelas trevas do erro,
> não só todos se afastam do reto caminho da crença
> mas procuram perverter, assim dizem, com falsas doutrinas
> os míseros índios, de todo ignorantes".[221]

Segundo o pensamento católico, os franceses não apenas invadiam territórios legitimamente conquistados pelos lusos, como principalmente vinham com a intenção de afastar os indígenas do caminho da salvação.

221 José de Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958, pp. 143-145.

A figura principal dessa guerra foi o governador Mem de Sá. Em 1560 o governador geral organizou uma primeira expedição contra os franceses do Rio, derrotando-os e demolindo as fortificações de Sergipe.

Em sua ação bélica, Mem de Sá contou com o apoio e a inspiração dos jesuítas. Foram as informações de Anchieta, vindo à Bahia para receber as ordens sacras, que decidiram o governador a dar o golpe de graça aos huguenotes. Tudo foi organizado como uma verdadeira guerra religiosa. Escolheu-se o dia de São Sebastião, nome do rei e do mártir cristão, para o combate.

Tratando-se de uma guerra de religião, era importante destacar o papel do clero nessa ação bélica. É o que faz o poeta jesuíta nestes versos bem sugestivos:

> "E que direi dos jesuítas, e dos ministros sagrados? Dia e noite, com fervor sua mente e seus lábios se voltam ao Pai Celeste, ao Filho Divino e ao Espírito Santo...
> Pedem-lhe que os auxilie, e dêem aos nossos guerreiros
> A mais gloriosa vitória e o mais estrondoso triunfo".

Não era apenas um combate por interesses políticos e econômicos diversos; era sobretudo uma luta entre os representantes do Deus verdadeiro e os adeptos do erro e da heresia. Por isso o poeta conclui seu elogio à participação dos religiosos, com estas palavras:

> "Foram eles, estou certo, que com seus gemidos e queixas comoveram os céus e lhes abriram as portas da graça; eles que, dardejando do peito ardente setas de fogo, moveram o Pai eterno a prostrar o inimigo,
> incutir-lhe terror e afuguentá-lo para longe do forte".[222]

Ressaltando a presença dos tamoios ao lado dos franceses, Luís Baêta Neves escreve:

> "A invasão francesa-protestante é uma rara conjunção de duas 'guerras', de dois tipos de inimigos que então se aliam hereges ('hugenotes') e pagãos ('índios', 'índios' inimigos) contra a Cristandade (portugueses, leigos e religiosos). Se o inimigo é duplo e age em unidade, a vitória é duplamente cantada, especialmente nos *Feitos*".

222 José de Anchieta, o.c., p. 149.

E, numa referência ao próprio poema jesuítico, acrescenta:

> "Feitos ainda mais alegres e alvissareiros porque marcam uma *aliança perfeita* da Companhia com o Estado, e porque mostram uma *notável mudança de posição* nos 'costumes' de certos 'índios' que passam da irreligião para uma enérgica militância guerreira ao lado (dentro) da Cristandade; passam da guerra 'bárbara' para a guerra 'justa'.[223]

A vitória dos portugueses, contando com o auxílio de tribos indígenas aliadas, foi completa. Deus vencera pelo braço de Mem de Sá.

Ao indicar as perdas dos portugueses nessa peleja, Simão de Vasconcelos — um apologista da guerra — dá ênfase ao caráter religioso da morte de Gaspar Barbosa, nestes termos:

> "Morreram dos nossos onze e doze, entre os quais o de mais conta foi um Gaspar Barbosa, capitão de mar e guerra... grande devoto da Companhia, cuja perfeição pretendia imitar, fizera voto de não virar jamais as costas em guerra contra hereges ou gentios, mas aceitara antes as feridas a peito descoberto pela fé de Cristo: no dia em que morreu, recebera da mão de um nosso o corpo consagrado de Cristo".[224]

Enfatizando o caráter religioso dessa guerra, os jesuítas imprimiam-lhe um cunho ético, fortalecendo ao mesmo tempo o poder da Coroa lusitana, mediante a legitimação do domínio colonial.

Os hereges holandeses

Assim como os franceses no século XVI, também os holandeses no século XVII constituíram um sério perigo para o projeto colonizador lusitano. Em conseqüência, também a invasão holandesa no Nordeste foi apresentada como um ataque à própria Cristandade.

Dominados pela Espanha, os Países Baixos haviam iniciado em 1562 a luta pela autonomia. Sete províncias do

223 Luís Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Forense-Universitário, Rio, 1978, p. 72.

224 Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1977, v. 2, p. 130.

norte, entre as quais a Holanda, onde predominava a burguesia comercial, haviam proclamado em 1581 a República das Províncias Unidas, cujo principal centro era Amsterdão. Era o mais importante núcleo mercantil da época: lá se haviam refugiado inúmeros judeus, em fuga contra a perseguição religiosa na península ibérica.

Em meados do século XVII, a Holanda já era a maior potência comercial da Europa.

Em 1624 os holandeses decidiram disputar uma fatia do domínio colonial luso-brasileiro, invadindo Salvador. Mas a tentativa fracassou, sendo expulsos pelos luso-brasileiros.

Também nesse episódio de luta contra os holandeses, a presença de clérigos foi bastante significativa, merecendo destaque a figura do bispo D. Marcos Teixeira, lutando à frente de dois mil homens contra o "invasor infiel". O prelado morreu como capitão-de-guerra no arraial de Itapagipe de Cima, a 8 de outubro de 1824.

Vieira assim se expressava a respeito do perigo da invasão holandesa, num sermão feito na cidade de Salvador:

> "Finjamos pois (o que até fingido e imaginado faz horror) finjamos que vem à Bahia e o resto do Brasil à mão dos holandeses que é o que há de acontecer em tal caso? Entrarão por esta cidade com fúria de vencedores e hereges".

E dirigindo-se ao Cristo Senhor, acrescenta:

> "Entrarão os hereges nesta igreja e nas outras; arrebatarão esta custódia em que agora estais adorado dos anjos; tomarão os cálices e vasos sagrados, e aplicá-los-ão a suas nefandas embriaguezes; derrubarão os altares e estátuas dos santos..."

Concluiu depois com estas expressivas palavras:

> "Enfim, Senhor, despojados assim os templos, e derrubados os altares, acabar-se-á no Brasil a Cristandade católica; acabar-se-á o culto divino; nascerão ervas nas igrejas como nos campos; não haverá quem entre nelas".[225]

A 30 de abril de 1625, assediados pelas tropas luso-castelhanas dirigidas por D. Fradique de Toledo Osório, os holandeses se renderam, evacuando a cidade de Salvador no dia 1º de maio.

225 Antônio Vieira, *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968, pp. 430-432.

Ao comentar esse episódio, frei Vicente de Salvador escrevia:

> "Aqui confesso eu minha insuficiência para poder relatar os júbilos, a consolação, a alegria que todos sentíamos em ver que nos púlpitos, onde se haviam pregado heresias, se tornava a pregar a verdade de nossa fé católica, e dos altares, donde se haviam tirado ignominiosamente as imagens dos santos, as víamos já com reverência restituídas, e sobretudo víamos já o nosso Deus em o santíssimo sacramento do altar, do qual estávamos havia um ano privado, servindo-nos as lágrimas de pão de dia e de noite, como a Davi quando lhes diziam os inimigos cada dia: onde está o nosso Deus?"

E o historiador franciscano conclui:

> "E depois de lhe darmos por isto as graças, as dávamos ao nosso católico rei por haver sido por meio de suas armas o instrumento deste bem".[226]

Deus, portanto, combatera ao lado dos católicos ibéricos contra a dominação dos hereges.

Em 1630 os holandeses empreenderam novo esforço para a conquista do Norte, estabelecendo-se em Pernambuco, onde o conde de Nassau conseguiu implantar um projeto de colonização bastante progressista. Embora os holandeses trouxessem para Pernambuco o culto calvinista, houve tolerância religiosa para com as tradições católicas luso-brasileiras.

Em 1654, os pernambucanos, liderados pelo português João Fernandes Vieira, forçaram os holandeses a assinar a rendição e deixar o País.

Numa obra intitulada *O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade,* frei Manoel Calado assinala a conotação religiosa presente nessas lutas de libertação política. Na aprovação da obra, o representante do Santo Ofício, frei Duarte da Conceição, exalta o autor por sua ação no período bélico "ajudando aos portugueses com sua pessoa, vida, fazenda e letras", em todo o tempo "em que eles estavam sujeitos ao jugo tirânico dos holandeses, levado só pelo zelo da fé, amor da pátria e do seu rei natural".

O rei natural evidentemente era D. João IV, restaurador da dinastia lusa. E o censor eclesiástico acrescenta:

> "No discurso do livro verá o leitor como os ânimos e brios portugueses ainda hoje são os mesmos que eram antigamente

226 Frei Vicente de Salvador, *História do Brasil (1500-1627)*, 4ª ed., Edições Melhoramentos, São Paulo, 1954, p. 444.

no tempo de seus reis naturais, e como Deus os ajuda e favorece em todas as ocasiões, obrando milagres e maravilhas em seu abono e defensão; e também em como não há que ficar em hereges Luteranos, Calvinistas e Judeus, nem em suas promessas, porque não têm nem Fé, nem Lei, nem Deus; e assim me parece mui digna de imprimir. Lisboa, em o convento de N. Senhora de Jesus, em 14 de outubro de 1647".

Aliás, no prólogo da obra, o próprio autor declara expressamente que se tratava de uma guerra em defesa da fé católica:

"Tomei a pena na mão para fazer este tratado, como testemunha de vista, pois em companhia dos tristes e afligidos moradores daquela província, como amigo e fiel companheiro me achei presente, com a espada em uma mão, e com a língua ocupada na pregação e defensão da Fé católica".

E prossegue afirmando que se tratava de uma "empresa de liberdade da pátria, em defensão da fé de Cristo".[227]

No próprio manifesto redigido pelos "moradores de Pernambuco" que "se levantaram da sujeição", aparecem bem nítidas as motivações religiosas da luta contra os invasores. Eis o tópico inicial:

"Em tranqüilidade e pública alegria estavam mais de trinta mil almas portuguesas, logrando os frutos da dilatada Província de Pernambuco, pela justa ocupação que nela fizeram os senhores reis antecessores de Vossa Majestade, por comum repartição dos príncipes para reduzir ao lume da fé da Igreja Romana tantos milhares de almas, que na gentilidade por o desconhecimento de Deus se perdiam; quando por invectiva de tiranos roubadores, não tementes da divina justiça, se fez nas Províncias de Holanda uma mercantil Companhia, encaminhada a roubar com crueldade esta capitania de Pernambuco aos reinos de Vossa Majestade".[228]

Ninguém mais do que Vieira deu à invasão holandesa um cunho tipicamente religioso. Em uma apóstrofe oratória datada de 1640, ele dirigia-se a Deus com estas expressivas palavras:

227 Frei Manoel Calado, *O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade*, Recife, 1942, v. 1, páginas iniciais, sem numeração.

228 Frei Manoel Calado, *O valoroso Lucideno e triunfo da liberdade*, Recife, 1942, v. 1, p. 292.

"Abrasai, destruí, consumi-nos todos; mas pode ser que algum dia queirais espanhóis e portugueses, e que os não acheis".

E em tom de dolorosa ironia, prossegue:

"Holanda vos dará os apostólicos conquistadores, que levem pelo mundo os estandartes da Cruz; Holanda vos dará pregadores evangélicos, que semeiem nas terras dos bárbaros a doutrina católica, e a reguem com o próprio sangue; Holanda defenderá a verdade de vossos sacramentos e a autoridade da Igreja Romana; Holanda edificará templos, Holanda levantará altares, Holanda consagrará sacerdotes e oferecerá o sacrifício do vosso santíssimo corpo; Holanda enfim vos servirá e venerará tão religiosamente como em Amsterdam, Meldeburg e Flisinga, e em todas as outras colônias daquele frio e alagado inferno se está fazendo todos os dias".[229]

Do comércio do açúcar, principal razão da luta entre as duas nações beligerantes, nenhuma palavra. Tudo passa a ser visto exclusivamente sob a ótica religiosa, sendo o domínio holandês interpretado como o triunfo da heresia na terra de Santa Cruz.

Os gentios "infiéis"

Ao comunicar a descoberta da Ilha de Vera Cruz, em 1500, Vaz Caminha falara dos índios como gente de tal inocência que logo se converteria ao Cristianismo.

À medida, porém, que corriam os anos, o conceito inicial da bondade dos índios foi sendo substituído por outro: os indígenas eram cruéis e bestiais, pagãos e infiéis.

Desse modo, os gentios passaram a constituir os inimigos típicos da Cristandade na nova terra.

De início, ao exercer suas atividades nas fronteiras da Cristandade, houve por parte dos missionários euforia com relação à conversão dos indígenas. Num segundo momento, porém, quando se tratou da organização da sociedade colonial em função dos interesses comerciais da metrópole, o índio começou a ser considerado como obstáculo, e a única solução viável era tentar domesticá-lo, reduzindo-o à servidão.

229 Antônio Vieira, *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968, p. 428.

Nem todos os grupos indígenas, porém, se submeteram a esse processo de "amansamento". Muitas tribos e nações se rebelaram contra as pretensões lusitanas, e passaram a defender-se com tenacidade.

À medida, porém, que o nativo procurou resistir à invasão e usurpação de suas terras por parte dos conquistadores, começou a ser visto como inimigo da fé, impedindo a expansão do reino de Deus. Como adversário da Cristandade, devia ser combatido e morto, para que os portugueses pudessem abrir espaço no litoral para o cultivo da cana-de-açúcar.

Com razão ressalta Hoornaert que, quando se coloca a questão da ocupação da terra, "surge o problema do indígena, que desde o primeiro instante é visto como um impedimento, uma barreira entre o colonizador e o seu intento: a renda da terra em benefício da metrópole. O que se quer é pau-brasil, açúcar, "droga do sertão" o indígena como tal é impedimento".[230]

Constituindo-se como um obstáculo ao processo de colonização do Brasil, o índio deve ser eliminado ou escravizado. Não existe outra alternativa na mente dos conquistadores lusos.

Em carta endereçada a Portugal, o governador geral Mem de Sá descrevia suas ações bélicas contra os índios nestes termos:

> "Dei a aldeia e a destruí e matei todos os que quiseram resistir, e à vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficavam atrás".[231]

Apesar dessa violência, no poema *De Gestis Mendi de Saa* os jesuítas enalteceram as lutas do governador nestes versos:

> "Pelo solo escorre negro sangue;
> as matas se enxarcaram de muita sangrareira.
> Aqui e ali corpos nus e sem vida.
> Jazem nos caminhos e fundos recessos dos bosques".

E o poema prossegue nestes versos:

> "Quem poderá contar os gestos heróicos do chefe
> à frente dos soldados, na imensa mata! Cento e setenta

230 Eduardo Hoornaert e outros, *História da Igreja do Brasil*, Vozes Petrópolis, 1977, tomo II, p. 253.

231 Citado por Pedro Calmon, *História do Brasil*, v. 1, p. 278.

as aldeias incendiadas, mil casas arruinadas
pela chama devoradora, assolados os campos
com suas riquezas, passado tudo a fio de espada".[232]

Embora sem questionar o próprio sistema colonial, muitas vezes os próprios missionários davam-se conta da violência dos conquistadores. Ao enaltecer os feitos guerreiros de Mem de Sá, Simão de Vasconcelos escreve com bastante realismo:

"Levando diante, como costumava, o vivífico estandarte da Cruz... Mem de Sá fazia matança cruel".[233]

Também o governador do Sul Antônio Salema usou de violência análoga contra os indígenas na pacificação do Rio de Janeiro, em 1575. Escreve Wetzel:

"Milhares de tamoios foram aprisionados e mortos, de sorte que causou grande pena ao padre Baltazar Álvares, que juntamente com o Irmão Gonçalo Luís acompanhava a expedição, ver matar tanta gente com tanta crueldade, sem poder dar remédios a suas almas".

E o mesmo autor, referindo-se à ânua de Inácio de Tolosa, de 31 de agosto de 1576, prossegue nestes termos:

"Outra coisa que deu muita tristeza ao padre foi ver as mulheres e filhos dos mortos juntos, e repartirem-nos pelos portugueses, apartando a mãe e o filho da genitora; uns iam para São Vicente e outros para o Rio de Janeiro. E era tão grande o pranto que quebrava os corações de quem o ouvia".[234]

Apesar do sentimento de compaixão pelas vítimas da violência dos lusitanos, a maioria dos missionários não via outra solução para resolver o problema dos indígenas: ou se convertiam por bem, ou então, à medida que impediam a implantação da Cristandade colonial, deviam desaparecer da face da terra. A esse respeito, afirma o jesuíta Wetzel:

"Os métodos empregados pelos colonizadores e pelos missionários nem sempre correspondem à pedagogia e aos sentimen-

232 Joseph Anchieta, *De Gestis Mendi de Saa,* Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1958, p. 129.
233 *Monumenta Brasiliae,* Roma, 1956s, v. II, p. 114.
234 Herbert Wetzel, *O condicionamento histórico-ético-cultural da Igreja no Brasil,* in *Missão da Igreja no Brasil,* Ed. Loyola, São Paulo, 1973, p. 36-37.

tos de nossos dias, destruindo por vezes valores que hoje gostaríamos de possuir".[235]

Esta afirmação talvez seja muito moderada. O projeto colonial, de fato, não apenas destruiu valores culturais e religiosos das tribos indígenas, mas chegou mesmo à eliminação completa de vários grupos e nações indígenas.

Ao comentar a *História do Brasil*, escrita por frei Vicente de Salvador em princípios do século XVII, José Honório Rodrigues escreve:

> "Frei Vicente conta a história da conquista e posse da terra e das lutas contra os índios, contra os franceses e ingleses; especialmente os primeiros, que disputavam aos portugueses o domínio de trechos do litoral... Desde o princípio até 1627 o tema constante é a luta contra os indígenas, tabajaras, potiguaras, aimorés, tamoios, caetés, mais ou menos revoltados contra a espoliação que sofriam e os maus tratos que recebiam".

E, mais adiante, ao referir-se a Rocha Pita, autor de outra história do Brasil publicada um século mais tarde, declara ainda José Honório:

> "Mas mesmo escrevendo a mais lusitana história do Brasil colonial, ele não nega a crueza do processo histórico. Escreve que aos portugueses custou mais que aos castelhanos a conquista, porque 'acharam tão cruel resistência e tão áspera porfia que derramaram muito sangue e perderam muitas vidas para os (índios) sujeitar, ou fazer retirar para o interior dos sertões'".[236]

Desse modo, foi sobre o solo banhado pelo sangue dos índios — os gentios — que se implantou a Cristandade colonial.

235 Idem, idem, p. 35.

236 José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil 1ª parte Historiografia colonial*, 2ª ed., Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pp. 491; 496.

11

A CONTESTAÇÃO DA CRISTANDADE

Não foi pacífico o predomínio dos lusitanos sobre aqueles que eram considerados como inimigos da Cristandade. Houve a reação de diversos grupos ao avanço progressivo da colonização lusitana. Essa reação assumiu aspectos diferentes conforme os grupos e as regiões em que estavam situados.

Indígenas, franceses e holandeses resistiram muitas vezes com armas na mão. Os africanos escravizados organizaram fugas sistemáticas, reunindo-se em núcleos de defesa conhecidos como quilombos. Na impossibilidade da fuga, muitos africanos recorreram ao suicídio, e os indígenas confinados nos aldeamentos deixaram-se morrer com freqüência de melancolia.

Houve também uma forma de reação mais sutil e simulada, através do próprio mundo simbólico da religião. Sob esse aspecto encontram-se expressões de contestação por parte dos indígenas, dos africanos, e do próprio povo, através de formas de culto e devoção.

Merece também destaque uma reação de nível cultural mais elaborada, seja através da literatura, seja mediante a reflexão teológica.

Em vista, porém, dos mecanismos de repressão vigentes na colônia, essas diversas formas de contestação não tiveram condições de criar ou articular um modelo político-religioso alternativo que conseguisse superar os múltiplos condicionamentos da Cristandade colonial. Daí se explica a longa permanência dessa concepção de sociedade católica, cujo vigor se manteve inalterado pelo menos por dois séculos.

Algumas formas de resistência, mais vinculadas ao aspecto religioso, merecem análise mais pormenorizada.

A reação indígena

A primeira reação veio dos indígenas, primitivos habitantes da terra, à medida que eram expulsos ou escravizados pelos lusitanos.

É preciso não esquecer, de fato, que a implantação da Cristandade colonial foi realizada mediante a violência institucionalizada contra a primitiva ordem social indígena.

José Honório Rodrigues enfatiza bastante esse aspecto escrevendo:

> "Desde a chegada do homem branco ao Brasil, a luta contra os índios foi contínua e permanente. As insurreições indígenas começam no primeiro século e perduram até hoje, sob formas as mais variadas. Os alicerces da civilização mestiça foram construídos no Brasil sob sangue, e a maioria popular indígena e negra foi sangrada e ressangrada, direta ou indiretamente. O ponto maior desta sangração foi a chamada Guerra dos Bárbaros (1682/84-1710), a qual mereceu de Afonso d'E. Taunay um capítulo inteiro da sua *História Geral das Bandeiras Paulistas*".
>
> "A violência, o terror e o extermínio dominaram toda história colonial e está contada na historiografia da época. A própria questão da liberdade ou escravidão indígena provocou grandes tumultos e ensangüentou a história brasileira. O mesmo se pode dizer em relação às revoltas e aos quilombos negros dizimados e destruídos com a maior sangreira".

E José Honório conclui:

> "Os povos indígenas e negros foram sempre considerados gente de segunda classe, e sujeitos aos maiores crimes, indefesos diante do poderio oficial ou simplesmente do colono impiedoso e absoluto".[237]

O processo de colonização lusitana desarticulou totalmente o modo próprio de vida dos indígenas. Em conseqüência, os índios que haviam de início recebido cordialmente os portugueses se transformaram em seus inimigos. Uma hostilidade amplamente justificada pela violenta usurpação de suas terras por parte dos colonizadores. Simão de Vasconcelos mos-

237 José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil, 1ª parte, Historiografia Colonial*, 2ª ed., Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pp. 319-320.

tra com bastante clareza a razão da atitude belicosa dos indígenas, com estas palavras:

> "Porque foram notando os naturais da terra em nossos portugueses outra intenção mui diferente da com que aportaram a ela em Porto Seguro; então tratavam com eles como hóspedes, mostravam alegrar-se com sua presença, e enchiam-nos de favores e mimos; porém agora haviam-se como inimigos, pretendiam desterrá-los de suas pátrias, fazer-se senhores delas e ainda de suas liberdades".

E acrescenta:

> "Para remédio desses males, e defensão sua natural, passaram palavra por toda a costa do Brasil, e confederaram-se em nações, suspendendo os arcos que maneavam entre si, passando a força deles contra os portugueses, inimigo comum".[238]

Foram os portugueses os primeiros a romper a antiga amizade com os indígenas, passando, a partir de 1530, com a instituição das capitanias hereditárias, a invadir suas terras e a reduzi-los à condição de escravos. A necessidade de defesa contra a violência dos lusos levou os indígenas a assumirem uma atitude hostil.

O velho índio Momboré-Açu, que havia assistido ao estabelecimento dos portugueses no Potengi, em Pernambuco, narrava numa forma muito expressiva as diversas fases da dominação dos brancos — os *peró* — sobre as populações indígenas.

> "Vi a chegada dos peró em Pernambuco e Potiú... De início, os peró não faziam senão traficar, sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso".

Segundo ele, no princípio havia apenas a realização pacífica do comércio entre brancos e índios. A segunda etapa foi a proposta de colaboração para a construção de vilas. Acrescenta o velho índio:

> "Mais tarde disseram que nos devíamos acostumar a eles, e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e

238 Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, 4ª ed., Vozes, Petrópolis, 1977, p. 196.

edificarem cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação".

Com os limites das cidades, definiam-se também as fronteiras da Cristandade. A partir de então, ao indígena só seria permitido o ingresso na sociedade colonial mediante a renúncia às suas tradições culturais e religiosas. É ainda Momboré-Açu quem fala:

> "Depois começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento, e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí".

Os *paí* — sacerdotes — deviam legitimar o ingresso dos indígenas na sociedade colonial, mediante a catequese. Esta, em última análise, visava a transformar o índio "bravo" em "manso", e colaborador dos brancos. Era a terceira etapa do processo:

> "Mandaram vir os paí; e estes ergueram cruzes, e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los".

Do comércio se passara à colaboração, e finalmente à conversão do indígena.

Na realidade, porém, o que interessava aos lusos colonizadores nesse momento era a aquisição da mão-de-obra para a produção de açúcar. Daí a necessidade de trazer o índio "bravo" para o cativeiro. Nessa caçada humana, evidentemente, o índio catequizado, pelo conhecimento da terra e da gente, constituía um colaborador imprescindível. Por isso o velho prosseguia:

> "Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí podiam viver sem escravos, para os servirem e por eles trabalharem. E assim se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhes".

A última etapa do processo, segundo o índio Momboré-Açu, foi a escravização geral:

> "Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos, e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram

que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região".[239]

Este depoimento, recolhido pelo capuchinho Claude d'Abbeville em princípios do século XVII no Maranhão é sobremodo importante, pois constitui uma das poucas vozes dos vencidos e dominados pelo sistema colonial conservada em documento. Através desse testemunho pode-se observar que muitos índios percebiam claramente a instrumentalização da fé católica a serviço da dominação lusitana, e da nova ordem social imposta pela Coroa.

Daí a resistência de muitos indígenas à atividade missionária, à catequese e ao próprio culto católico.

O culto da santidade

A resistência do indígena ao processo de imposição da religião católica deu origem ao fenômeno do sincretismo religioso. Deste modo, muitas tradições e cultos indígenas continuam a conviver com as práticas da religião oficial.

Alguns ritos, como os cultos de santidade, aos quais já se fez referência anteriormente, chegaram mesmo a ser respeitados e praticados por luso-brasileiros. Nas visitações do Santo Ofício aparecem com freqüência confissões e denúncias a esse respeito.

Assim Margarida da Costa, esposa de Fernão Cabral de Tayde, um dos mais ricos proprietários da capitania, confessa ter assistido por dois meses aos ritos de santidade indígena em sua fazenda de Jaguaribe:

> "Tinha para si e dizia que não podia ser aquilo demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruzes de que o demônio foge, e pois faziam reverências às cruzes e traziam contas e nomeavam Santa Maria".[239a]

Era, portanto, com sinceridade e respeito que essa senhora se aproximava dos ritos indígenas.

239 Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, p. 115.

239a *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia: 1591-1592*, Briguiet & Cia. Editores, Rio de Janeiro, 1935, p. 79.

Também Luíza Barbosa, em sua confissão de 23 de agosto de 1591, refere-se à influência do rito da santidade nestes termos:

> "E a induziram e provocaram que cresse nela pelo que ela, como moça e de pouca experiência, por espaço de um ou dois meses mais ou menos se enganou, tendo a dita erronia, e crendo na dita santidade, parecendo-lhe ser coisa certa e verdadeira, e, praticando ela com os seguidores da dita erronia, consentia com eles, e lhes manifestava crer nela por boa".

Na realidade, é sob a pressão da Inquisição que a adesão a esse culto indígena vacila:

> "E depois de os ditos seguidores da dita abusão serem extinguidos e castigados aquela vez, entendeu ela ser tudo aquilo falso e errôneo e se confessou aos padres da Companhia de Jesus que a absolveram, e que ora pede perdão nessa mesa de misericórdia".[240]

Em carta escrita em 1554 José de Anchieta narra que, tendo exortado certo mameluco a deixar suas práticas religiosas gentílicas, ameaçando-o com a Inquisição, este respondeu "que vararia com flecha suas inquisições".[241]

Entre as expressões religiosas indígenas o culto da santidade conseguia atrair com freqüência a presença dos brancos, ao mesmo tempo em que se deixava penetrar pela influência cultural católica.

Capistrano de Abreu refere-se ao culto da santidade nos seguintes termos:

> "A santidade consistia na chegada de um feiticeiro ou profeta, vindo de longes terras, a pregar a boa nova. Esperavam-no com ansiedade; para recebê-lo, limpavam os caminhos, edificavam um tijubá em que se recolhia com os seus maracás e outros apetrechos prestigiosos. O jubileu podia durar meses; enquanto fervia, apenas comia-se, bebia-se, dançava-se e, fatalmente, brigava-se. O caraíba garantia o futuro mais fantástico. Para que caçar? As flechas dispararíam por si, as caças viriam ter à casa. Para que trabalhar? As enxadas iriam

240 o.c., p. 65.
241 Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954, v. 2, p. 115.

a cavar nas roças, os mantimentos amadureceriam com fartura".[242]

Os índios não tinham também dificuldade em assimilar diversos elementos do culto católico. É provável que essa assimilação se desse por duas razões convergentes.

Em primeiro lugar, como uma forma de defesa do próprio culto indígena, apresentado sob roupagem cristã. Nada melhor do que os adereços e títulos católicos para encobrir e defender a legítima expressão religiosa indígena.

Em segundo lugar, como um meio de promoção da própria religião indígena, enriquecida agora de elementos da cultura dos conquistadores. Admirando o nível de civilização dos brancos, os indígenas aproveitaram alguns traços culturais, lusitanos, desde que pudessem preservar seu núcleo autóctone.

Poder-se-ia mesmo dizer, no reverso da medalha, que os indígenas usavam uma pedagogia catequética de conversão ao seu culto análoga àquela utilizada pelos primeiros jesuítas, antes de encontrarem a reação do primeiro bispo.

Inúmeras referências sobre o culto da santidade encontram-se nos próprios livros da Inquisição. A esse respeito, escreve Lipiner:

> "A Mesa do Santo Ofício instalada na Bahia ouviu inúmeras denunciações e confissões sobre a participação dos colonos na abusão chamada santidade, que não passava de uma idolatria nativa mesclada com o ritual católico. Os seguidores da seita, gentios cristianizados na sua maioria, tinham numa casa ao modo de igreja um altar com castiçais, pia de batizar e confessionário. No altar estava instalado um ídolo de pau que era chamado Deus, e uns negros brasílicos eram o papa e os bispos. Esses sacerdotes faziam cerimônias ao ídolo que tinha a figura de um gentio, com o cabelo feito ao modo do gentio, contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e a pretexto 'que vinham emendar a lei dos cristãos' "[243]

242 J. Capistrano de Abreu, *Introdução* in *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*, Ed. Paulo Prado, São Paulo, 1925, pp. XVIII-XIX.

243 Elias Lipiner, *Os judaizantes nas Capitanias de Cima*. Brasiliense, São Paulo, 1969, p. 51.

Esta última frase exprime com bastante nitidez o caráter contestatório do rito da santidade.

Entre os elementos religiosos extraídos do culto católico aparecem indicadas nos documentos do Santo Ofício as figuras do papa, de Maria Mãe de Deus, do vigário e do sacristão.

Eis, por exemplo, a declaração de Fernão Cabral, a 2 de agosto de 1591, perante o Santo Ofício da Bahia:

> "...e confessando disse que haverá seis anos pouco mais ou menos, que se levantou um gentio no sertão com uma nova seita que chamavam santidade, havendo um que se chamava papa e uma gentia que se chamava Mãe de Deus e o sacristão".[244]

Foi durante o século XVI que as populações indígenas sofreram o maior impacto com a presença dos colonizadores lusitanos.

De repente, mudou-se para essas populações o teor de vida. Antigos donos da terra, passaram a ser aprisionados, conduzidos à servidão ou obrigados a se refugiar no interior, quando não eram mortos nos combates.

Em conseqüência dessa situação, o culto religioso passou a enfatizar o ideal messiânico da libertação indígena.

Em sua confissão de 13 de janeiro de 1592 na Bahia, o mameluco Gonçalo Fernandes, que se proclama "cristão-velho", afirma que o culto da santidade representa uma força de união entre as populações indígenas, livres ou escravas, cristãs ou pagãs:

> "...No sertão desta capitania para a banda de Jaguaripe se levantou uma errônea idolatria gentílica, a qual sustentava e fazia os brasis deles pagãos, e deles cristãos, e deles forros, e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria..."

A idéia central do culto, conforme refere o mameluco, é o conceito religioso-político de libertação:

> "...e tinham um ídolo de pedra, a que faziam suas cerimônias, e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do

244 *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia: 1591-1592*, Briguiet & Cia. Editores, Rio de Janeiro, 1935, pp. 65; 79.

cativeiro em que estavam, e fazê-los senhores da gente branca, e que os brancos haviam de ficar seus cativos".

Na verdade, tratava-se de um conceito verdadeiramente subversivo da ordem estabelecida pelos conquistadores. De certo modo, o culto alimentava nas populações indígenas a esperança de uma ruptura com o estado de opressão em que viviam.

E Gonçalo Fernandes acrescenta:

> "...e como quer que a fama e novas das ditas cousas da dita chamada santidade correram e se espalharam por toda esta capitania, logo os brasis todos, escravos e forros, ou fugiam a seus senhores para o dito sertão a juntar-se na companhia dos do dito abusão, ou não fugindo, onde quer cá estavam, usavam as ditas cerimônias e criam dita abusão".[245]

Assim, o culto da santidade garantia a sobrevivência da cultura indígena e a unidade dos índios. Com razão, pois, escreve Capistrano de Abreu:

> "Os caraíbas, que iam de um a outro extremo da área da língua geral, concorreram para manter a unidade de crenças e ritos".[246]

Por todo o litoral organizava-se um movimento de caráter religioso que conclamava as populações indígenas a defenderem sua cultura e sua liberdade contra a dominação branca.

Na confissão da Luíza Barbosa, datada de 23 de agosto de 1591, retorna o mesmo tema de libertação, vinculado ao culto da santidade:

> "Confessando-se disse que, sendo ela moça de doze anos pouco mais ou menos, se alevantou nesta capitania, entre os gentios e índios deste Brasil cristão, se alevantou uma abusão chamada entre eles a santidade, como muitas vezes depois disso se alevantou também nesta capitania.
> A qual era que diziam os ditos brasis, assim cristãos como gentios, que aquela sua santidade era um Deus que eles tinham que lhes dizia que não trabalhassem porque os mantimentos por si próprios haviam de nascer, e que quem não

245 O.c., p. 87.
246 J. Capistrano Abreu, *Introdução* in *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*, Ed. Paulo Prado, São Paulo, 1925, p. XIX.

cresse naquela santidade se havia de converter em paus e pedras, e que a gente branca se havia de converter em caça para eles comerem, e que a lei dos cristãos não prestava, e assim diziam, e tinham muitos outros despropósitos".[247]

Com razão, portanto, os missionários católicos viam no culto da santidade uma presença demoníaca. De fato, ele alimentava nos indígenas idéias que podiam subverter toda a ordem social implantada pela Cristandade colonial.

Os santos-orixás

A presença dos cultos indígenas era bastante forte na primitiva sociedade colonial do século XVI. Progressivamente, porém, esta influência foi diminuindo, pela grande resistência do indígena de se enquadrar na estrutura escravocrata lusitana. Muitos grupos indígenas foram exterminados. Os outros, perseguidos, foram se refugiando sempre mais para o sertão.

A partir de meados do século XVI já se inicia o comércio e o tráfico de negros da África, em substituição da mão-de-obra indígena. A presença africana se torna muito intensa nos séculos XVII e XVIII, sobretudo nas regiões litorâneas.

Enquanto nas visitações do Santo Ofício, durante o século XVI, só se encontram denúncias com relação aos cultos indígenas, já em princípios do século XVII os cultos africanos começam a ser notados e passam a ser objeto de preocupação por parte das autoridades eclesiásticas da colônia.

A 15 de setembro de 1618 Sebastião Barreto faz a seguinte denúncia ao Santo Ofício:

> "E assim disse mais ele, denunciante, que sabia pelo ver e ser notório em toda esta Bahia que os negros que vêm da Guiné fazem, ao tempo que tiram o dó por alguma morte, uma superstição: matando alguns animais e untando-se com o sangue deles e dizendo que então sobe a alma ao céu, o que dá escândalo; e são testemunhas do caso os moradores de Jacarecanga e de Matoim".[248]

247 *Primeira visitação do Santo Ofício. Confissões da Bahia: 1591-1592*, Briguiet & Cia. Ed., Rio de Janeiro, 1935, p. 65.

248 *Livro das Denunciações* in Anais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1936, v. XLIX, p. 179.

A marcante influência africana na cultura e na religião lusitanas foi devidamente assinalada por Gilberto Freyre. Escreve ele:

> "O Brasil nunca será, como a Argentina, um país quase europeu, nem como o México, quase ameríndio. A substância da cultura africana ficará em nós através de toda a nossa formação".[249]

Na realidade, apesar da imposição da cultura e da religião dos brancos, os africanos conseguiram manter muitos costumes, tradições e mesmo ritos religiosos. Luís Viana Filho ressalta este aspecto nestes termos:

> "Acreditava-se que, lavado pelas águas lustrais do batismo, o negro deixava na África todo o seu passado milenário. Mudava-se como por encanto. A verdade, no entanto, era outra. O escravo continuava o mesmo. Apesar da faina incessante a que era obrigado e dos rigores religiosos da colônia, não abandonava os seus cultos e as suas superstições. Naturalmente modificava-os, adaptando-os ao novo meio".[250]

Em modo análogo aos indígenas, também os africanos, passaram a adotar exteriormente elementos do culto católico, e especificamente as imagens dos santos para poderem manter sob essa fachada ortodoxa sua fé ancestral e celebrar o culto dos orixás, ou seja, dos espíritos da religião africana.

Daí originou-se uma das formas mais expressivas do sincretismo religioso afro-brasileiro. Fazendo notar a influência africana nos oratórios domésticos, Gilberto Freyre observa:

> "A porta de vidro dos santuários se abriu, no Brasil, se escancarou mesmo, para deixar entrar orixás de cajá disfarçados de São Cosme e Damião; são Beneditos pretíssimos, Santas Efigênias retintas, Nossas Senhoras do Rosário, morenas: santos de cor que tomaram o lugar entre santos Antônios cor-de-rosa e querubinzinhos louros, ruivos..."[251]

Também Thales de Azevedo ressalta a importância do sincretismo religioso no Brasil afirmando:

249 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Editora Nacional, São Paulo, 1936, p. 363.
250 Luís Viana Filho, *O negro na Bahia*, Martins Ed., São Paulo, 1976, 2ª ed., p. 95.
251 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Ed. Nacional, São Paulo, 1936, p. 365s.

"O estado da Bahia tem a fama de ser um dos centros maiores do catolicismo no Brasil... Entretanto florescem na capital daquele Estado e numa área próxima à mesma, onde se encontram os descendentes dos antigos escravos africanos, algumas centenas de *terreiros* para o culto dos *candomblés*, em que se mistura a crença dos *orixás* africanos com o espiritismo e o catolicismo".[252]

Em geral, os especialistas em estudos das religiões africanas convergem para a idéia básica de que o sincretismo religioso teve sua origem na resistência dos africanos à imposição que lhes era feita da religião católica. Sob as imagens dos santos católicos, eles camuflavam suas crenças religiosas no poder dos orixás.

Buscando dar uma explicação ao fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, Roger Bastide declara:

"A primeira interpretação é a interpretação sociológica. Chegando ao Brasil os negros eram catequizados de maneira vaga; eram, pelo menos, batizados. No entanto nada compreendiam dessa religião que lhes ensinavam à força e que se unia, em seus espíritos, ao regime de trabalho servil. O catolicismo se transformara desde então, num meio de disfarce de suas crenças tradicionais: na verdade o santo não era adorado, mas sim, por trás dele, o orixá correspondente. O catolicismo não passava de uma fachada que escondia um ritual secreto. É a famosa ilusão da catequese de que fala Nina Rodrigues. No sincretismo, o Cristianismo fornece apenas as palavras portuguesas: afora isso tudo é fetichismo".

O mesmo autor conclui depois com estas palavras:

"O sincretismo é uma 'representação coletiva', uma pressão do meio à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. A explicação sociológica é portanto a mais justa. Os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo, e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição".[253]

O que importa ressaltar é que o culto dos orixás é uma expressão significativa da resistência cultural africana, e representou um mínimo espaço de liberdade mediante o qual os

252 Thales de Azevedo, *O catolicismo no Brasil*, Imprensa Nacional, Rio, 1955, pp. 29-31.

253 Roger Bastide, *Estudos afro-brasileiros*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1973, pp. 177-181. Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 3ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1977, p. 69.

escravos conseguiam manter a sua identidade cultural e religiosa.

Vivendo no próprio território, e relativamente à margem da Cristandade colonial, os indígenas puderam dar ao próprio culto um significado de contestação mais explícito. Através do culto da santidade cultivavam eles a esperança de transformar sua situação de vencidos em vencedores.

Diversa era a situação dos africanos: eles haviam sido violentamente arrancados de seu país de origem, e com a mesma violência introduzidos dentro da sociedade colonial na situação de escravos. Além disso, não encontraram defesa alguma para sua condição por parte do clero. Assim sendo, os condicionamentos de dominação pesavam fortemente sobre eles. Não vislumbravam outra alternativa de vida, a não ser suportar o peso da escravidão. A celebração dos ritos religiosos trazidos de suas terras longínquas ajudava-os a manter a identidade cultural nesse regime de opressão, fortalecendo-os contra o desespero total.

Apesar do controle e do protesto das autoridades, a presença desses ritos religiosos perdurou por todo o período colonial.

Ao analisar o catolicismo implantado em Minas no século XVIII, José Ferreira Carrato assinala a presença de elementos das tradições religiosas indígenas e africanas. Em seguida acrescenta:

> "Desde os primeiros decênios da colonização mineira, essas práticas sincretistas principiam a intrometer-se nas festas litúrgicas, incorrendo nos anátemas dos bispos de então. Em sua pastoral de 5 de março de 1747, o bispo D. Antônio de Desterro desaprova o hábito de homenagearem os mineiros Nossa Senhora 'com músicas, instrumentos e outras pompas, e ao depois destas ações, empregarem-se em bailes, banquetes, batuques, saraus e outros divertimentos'".[254]

Também o prior de São Bento da Bahia, frei Calixto, reclamava contra "o abuso que usam e praticam gentios que de Angola, São Tomé e toda mais costa da África vêm para a América, os quais, não obstante serem logo catequizados, reduzidos à fé e batismo, e viverem entre inumerável multidão de brancos, quais são os moradores desta Bahia e mais

254 José Ferreira Carrato, *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, Editora Nacional, São Paulo, 1968, p. 45.

vilas anexas, com a sujeição de escravos, não deixam contudo as superstições com que foram criados nas suas terras, juntando-se em congressos (se bem que ocultamente) para fazerem os seus calandus, danças profanas e outras funções".[255]

Embora ocultamente, os africanos continuavam a fazer suas celebrações rituais.

Aliás, não eram apenas as autoridades eclesiásticas que se preocupavam com a proliferação dos cultos africanos; também as autoridades civis acompanhavam esse fenômeno com inquietação.

Em carta datada de 10 de junho de 1786, o conde de Pavolide escreve ao ministro Martinho de Melo e Castro:

> "Os bailes que entendo ser de uma total reprovação são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem às escondidas ou em casas ou roças, com uma preta mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênções supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que aquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens..."[256]

Vivendo na Bahia em fins do século XVIII, também o professor Luís dos Santos Vilhena reclamava contra a presença das danças africanas pelas ruas da cidade:

> "Por outro princípio não parece ser muito acerto em política o tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidões de negros de um e outro sexo seus batuques bárbaros a toque de muitos e horrorosos atabaques, dançando desonestamente e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isto com alaridos tão horrendos que causam medo e estranheza ainda aos mais afoitos".[257]

Já no século XVII o baiano Gregório de Matos, nos seus versos, comentava com sátira essa forma de sincretismo religioso tão generalizado:

> "Não há mulher despregada,
> Galã desfavorecido,

255 Arquivo Público da Bahia, Ordens Régias, Carta de 29-09-1738.
256 Citado por José Ramos Tinhorão, *Música popular de índios, negros e mestiços*, Vozes, Petrópolis, 1972, p. 122.
257 Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Editora Itapoã, Salvador, 1969, v. 1, p. 134.

Que deixe de ir ao quilombo
Dançar o seu bocadinho.
E gastam belas patacas
Com os mestres do cachimbo
Que são todos jubilados
Em depenar tais patinhos
E quando vão confessar-se
Encobrem aos padres isto
Porque o tem por passatempo
Por costume, ou por estilo".[258]

Em última análise, os africanos conseguiam não apenas defender seu patrimônio cultural e religioso contra o sistema repressivo, mas chegavam mesmo a atrair para os seus cultos uma parte da população luso-brasileira.

O culto mariano

À semelhança do povo africano, identificado como infiel, também os judeus eram considerados no reino de Portugal como pertencentes a uma raça maldita, sendo constantemente vítima de opróbrios e perseguições.

Hernani Cidade ressalta as dificuldades da vida dos judeus no reino luso com estas palavras:

> "O judeu era, por toda a parte, objeto da animadversão provocada por sua teimosa fidelidade a um culto que era a mais direta negação do Cristianismo; e entre nós ainda pela perfídia na aceitação duma fé que, imposta pelo cego fanatismo, não podia deixar de ser hipocritamente exterior e mais de uma vez como tal denunciada em atos sacrílegos que, se não eram deformados ou inventados pelos seus inimigos, constituíam o brutal desforço de almas constrangidas e recalcadas".

E em seguida acrescenta:

> "Depois, o sofrimento comum na perseguição ligava-os em solidariedade que mais acentuava a segregação da sociedade cristã. Era necessário bastarem-se a si próprios, obter a independência econômica que os redimisse ou compensasse de humilhações e desprezos, e daí a expoentização da capacida-

258 Gregório de Matos, *Obras Completas*, Editora Januário, Salvador, 1970, v. 1, p. 15.

de de trabalho — e a conseqüente prosperidade suscitora de cobiças e invejas".[257a]

Não poucos acabaram por aderir à fé católica, como meio de integração na cultura luso-brasileira, passando à categoria de cristãos-novos.

Não obstante, mesmo praticando exteriormente os preceitos do catolicismo oficial, muitos continuavam às ocultas fiéis à religião de seus antepassados. Nem faltaram formas de contestação mais ou menos simuladas à ortodoxia católica.

Um exemplo significativo é a união sincrética do culto sabático, de tradição judaica, com o culto de Nossa Senhora, típico da religião católica. A esse respeito, escreve Elias Lipiner:

> "Nas fases mais próprias do sincretismo — ostentando os seus contornos mais perceptíveis — aparecem casos de cristãos-novos que debaixo do nome de Nossa Senhora, guardavam os sábados...
> Enquanto alguns guardavam simultaneamente os sábados e os domingos, como era comum entre os judaizantes, outros passaram a proclamar, ingenuamente talvez, e manifestando sua pendência para o sincretismo religioso, que inclusive suas práticas judaizantes eram levadas a efeito em honra de Nossa Senhora".

E o autor conclui com acerto:

> "Tal sincretismo constitui também um dos aspectos mais curiosos e mais sutis da resistência oferecida pelos criptojudeus brasileiros ao credo obrigatório da colônia".[258a]

Tão difundido era na colônia o repouso sabático, esclarece Pedro Calmon, que se estabeleceu o chamado "sistema do Brasil" ou "direito de sábado", isto é, "de reservar o senhor um dia da semana, em geral os sábados (certamente influência dos judaizantes), para cuidar o escravo da própria economia, plantando, caçando, pescando, a fim de correr por sua conta e risco a alimentação".[259]

257ª Hernani Cidade, *Introdução* in *Antônio Vieira, Defesa perante o tribunal do Santo Ofício,* Livraria Progresso Ed., Salvador, 1957, t. 1, p. IX.

258ª Elias Lipiner, *Os judaizantes nas Capitanias de Cima,* Brasiliense, São Paulo, 1969, p. 12.

259 Pedro Calmon, *História do Brasil,* José Olympio, Rio de Janeiro, 1959, v. 2, p. 351-352.

Os centros de devoção se apresentavam como um espaço de maior liberdade religiosa no Brasil colonial. E foi exatamente um desses santuários de romaria que os cristãos-novos do Rio escolheram para refúgio de suas tradições culturais e religiosas. Tratava-se da ermida da Ajuda, considerada uma das mais antigas da cidade, reconstruída nos primórdios do século XVII. Era grande o número de fiéis que afluíam para venerar a imagem da Virgem. O caminho da Ajuda tornou-se assim um dos primeiros roteiros de romarias do Rio de Janeiro. Parte dos romeiros, porém, eram cristãos-novos que ali acorriam para seu encontro religioso e social. Era sob o manto de Maria que eles podiam expressar a sua solidariedade cultural e religiosa. Não faltaram, porém, as denúncias, e a repressão caiu sobre eles nas primeiras décadas do século XVIII. É o que se percebe claramente das entrelinhas do texto de frei Agostinho de Santa Maria, que escreve:

> "Antigamente teve esta soberana Senhora muito grande culto, e foi servida com muita grandeza: porque os cristãos-novos, de cujos corações não acaba de cair aquele véu de sua obstinação que os têm cegos para não acabarem de conhecer a verdade da fé, os quais, ou por enganarem os verdadeiros cristãos, limpos daquele péssimo sangue, ou por se justificarem, lhe faziam grandes festas, e lhe solicitaram um solene jubileu, que chamava à sua celebridade todos os povos circunvizinhos".

E o autor prossegue com estas palavras significativas:

> "Mas entendendo-se depois a sua maldade, e que eles a dedicavam a certa Maria de Judá, se diminuiu aquele antigo concurso, e também a festividade. E hoje se lhe faz somente uma simples festa no seu dia. Mas a Senhora pode obrar ainda muitas maravilhas, não só para despertar os fiéis e verdadeiros católicos, mas para desenganar aquela pérfida gente da sua obstinada cegueira".[260]

Diante da impossibilidade de expressarem claramente suas convicções religiosas, os judeus se ocultavam sob a proteção de Maria, sem especificar a referência direta do nome. Era uma forma sutil de contestar a opressão religiosa do siste-

260 Frei Agostinho Santa Maria, *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*, Lisboa, 1723, p. 8.

ma colonial. Houve, assim, a nível popular, uma convivência pacífica bastante prolongada entre católicos e cristãos-novos, interrompida apenas nos primórdios do século XVIII, quando recrudesceu a ação do Santo Ofício contra os judeus, pela ação de D. Francisco de São Jerônimo, bispo do Rio de Janeiro.

O cristianismo reformado

A contestação ao projeto colonial expresso na Cristandade não vinha apenas daquelas raças anatematizadas pelos lusos como pérfidas, pagãs e infiéis.

Também os grupos europeus que tentaram partilhar com Portugal o vasto território brasileiro, a fim de usufruir dele os benefícios econômicos, passaram a hostilizar o catolicismo luso-brasileiro utilizando argumentos de ordem religiosa.

Ao fundar a França Antártica, Villegagnon tinha em mente criar um espaço de liberdade religiosa, em vista das lutas religiosas que explodiam na Europa nesse período. É o que refere Jean de Léry, escrevendo:

> "Manifestou a vários personagens notáveis do reino o desejo que de há muito alimentava, não só de retirar-se para um país longínquo onde pudesse livremente servir a Deus, mas ainda preparar um refúgio para todos os que desejassem fugir às perseguições que de fato eram terríveis nessa época".[261]

Na realidade, porém, os pastores calvinistas chamados por Villegagnon, tinham como meta divulgar a *verdadeira* religião reformada, em oposição ao credo católico.

Desse modo, a conquista da terra por parte dos franceses e a conversão dos indígenas devia ser feita em nome da verdadeira fé. E foram esses conceitos da verdadeira fé que procuraram eles transmitir aos tamoios.

É o que declara expressamente Jean de Léry na dedicatória de sua obra:

> "Minha intenção é a de perpetuar aqui a lembrança de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o ver-

261 Jean de Léry, *Viagem à Terra do Brasil*, Ed. Itatiaia, 1980, pp. 53-54.

dadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí se haviam retirado, como entre os selvagens que habitam esses países".[262]

Léry faz a apologia da missão calvinista, inspirada pelo almirante Colligny, com estas palavras:

"Em verdade, considerando que não houve em toda a antiguidade um chefe francês e cristão que estendesse o reino de Jesus Cristo, rei dos reis e senhor dos senhores, e os limites de seu príncipe soberano a país longínquo, ninguém poderá exaltar demasiado uma tão santa e realmente heróica empresa".

Em seguida ressalta a união entre o poder político e eclesiástico na presença dos franceses no Brasil, considerados como os detentores da verdadeira religião:

"Pois, embora digam alguns, em vista do pouco tempo que tais coisas duraram, e de não haver no momento nesse país nenhuma religião *verdadeira* levada pelos franceses, que merece o fato pouca *importância,* afirmo o contrário e sustento que assim como o evangelho do filho de Deus foi de nossos dias pregado nessa quarta parte do mundo chamada América, se o empreendimento tivesse começado tão bem quanto começou, tanto o reino espiritual como o temporal aí se achariam enraizados em nossa época, e mais de dez mil súditos da nação francesa aí estariam agora, em plena e segura posse, para nosso rei, daquilo que espanhóis e portugueses deram aos seus".[263]

É importante observar que não eram apenas os franceses calvinistas que se opunham ao projeto da Cristandade luso-brasileira. Em princípios do século XVII outro grupo francês se instalou no norte do país, criando uma colônia no Maranhão. E a oposição dos frades católicos ao projeto colonial luso era também intensa.

Em carta endereçada ao provincial de Paris, datada de 15 de julho de 1613, frei Ivo d'Evreux enaltecia a unidade entre os aspectos temporais e espirituais na colonização francesa, iniciando a carta nestes termos:

262 Jean de Léry, *Viagem à Terra do Brasil,* Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1980, p. 31.
263 Jean de Léry, o.c., pp. 31-32.

"Julguei de meu dever, para animar os franceses, e especialmente a Rainha pelo lado temporal, e os nossos padres pelo espiritual, dizer-vos o que se passa por aqui".[264]

A nova conquista francesa devia consolidar-se sobretudo com a conversão dos indígenas, e a incorporação deles ao domínio francês.

O capuchinho Abbeville glorifica a missão religiosa da França com estas palavras:

"Ó esplêndido, ilustre e magnífico reino entre os reinos da terra, regozija-te em ver que teus lírios, sob o reinado do rei Luís XIII e da Rainha regente, sua mãe, são tão agradáveis a Jesus Cristo, a ponto dessas almas de canibais e antropófagos deixarem as trevas e as sombras da morte, da infidelidade, da incivilidade e da selvageria, em que até agora estiveram mergulhados, para virem a ti, e prostrados a teus pés, rogarem misericórdia, atraídos pela suave doçura e doce suavidade de teus lírios".[265]

Converter-se ao catolicismo significava aceitar também o domínio político e cultural francês, simbolizado nos lírios do emblema da nação.

Não resta dúvida de que muitos grupos indígenas, sobretudo os tupinambás, já estavam escaldados com relação ao processo de dominação cultural implantado pelos portugueses. Mas os súditos do trono francês, inclusive os missionários católicos, procuram acentuar ainda mais a diferença entre a catequese oferecida por eles e a anterior ministrada pelos religiosos da Coroa lusitana.

Em carta escrita de São Luís a 2 de julho de 1613, Luís de Pézieux afirmava que os missionários deviam continuar o seu trabalho, "o que sem dúvida será aprovado pela autoridade e liberalidade de Suas Majestades, e a isto os obriga a escolha dos tupinambás, isto é, de não receberem senão o domínio da nação francesa, preferindo antes morrer na sua primitiva brutalidade".[266]

O próprio frei Ivo d'Evreux, numa de suas cartas, redige este tópico bastante expressivo:

264 Claude d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, p. 292.
265 Claude d'Abbeville, o.c., p. 18.
266 Claude d'Abbeville, o.c., p. 295.

"Os selvagens cada vez têm mais afeição aos franceses, e estes os fazem mais valentes do que nunca.
Quanto aos vizinhos, que por aqui se podiam temer, isto é, os portugueses, os espanhóis e os ingleses, eles os aborrecem de tal forma que antes quereriam ir de cabeça para baixo para o inferno do que receber o cristianismo das mãos deles... Este procedimento obriga muito Sua Majestade e toda a França a socorrê-los, visto que depois de Deus depende deles a salvação".[267]

A rivalidade existente entre a França e Portugal a respeito dos interesses políticos e econômicos refletia-se assim na própria esfera religiosa, ficando a área da fé católica dividida em duas frentes opostas: a francesa e a lusitana.

Por essa razão, com a exclusão dos franceses do Maranhão, também os frades capuchinhos tiveram que deixar o território brasileiro.

Os comerciantes holandeses

Não foram apenas os franceses que se opuseram ao projeto da cristandade colonial. Também os holandeses, ao se estabelecerem no nordeste do país, asumiram uma atitude análoga.

Mas holandeses e franceses diferem no tipo de argumentação utilizada. Enquanto entre os franceses o aspecto religioso é o mais enfatizado, os primeiros colocam claramente em evidência o interesse econômico de sua ação colonizadora.

Ao contrário da Espanha e Portugal, onde a monarquia se apoiava totalmente na nobreza e no clero, na Holanda o poder econômico estava nas mãos dos comerciantes burgueses. A esse respeito, escreve Barléu:

"Não vivemos em uma monarquia, mas numa república aristocrática, onde, por serem menos numerosos os nobres, assumem a governança os cidadãos mais honrados, muitos dos quais dados à vida comercial. Como os venezianos, florentinos, genoveses, crescemos também nós pelo comércio".[268]

267 Claude d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1975, p. 291.

268 Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1974, p. 9.

Era exatamente em nome da liberdade de comércio que os holandeses recusavam aceitar o imperialismo político-religioso da Coroa hispano-lusitana. É também o que afirma o historiador da ocupação holandesa neste tópico bastante significativo:

> "Poderia sem dúvida a nossa bravura cingir-se à necessidade de se defender, contentando-se com os limites costumados do oceano. Entretanto, vedada por ordens régias a navegação dos nossos compatriotas para a Espanha e depois para o Oriente, começou ela a estender-se mais".

E acrescenta depois:

> "O espírito mercantil, frustrado na esperança de ganho, acirra-se e incita-se com os próprios perigos. Pensava-se assim: que não é lícito, por uma lei pessoal dos soberanos, impor servidão ao mar, franqueado a todos; que se carecerá no país das coisas necessárias, se não forem buscar a outras partes; que ainda mesmo na Índia engendra o Criador produtos úteis aos neerlandeses... que, com a nossa navegação, se arruinaria a opulência do rei da Espanha..."

Mais adiante, o autor contexta explicitamente a doação das novas terras aos portugueses e espanhóis, feita pelo papa Alexandre VI mediante a bula *Inter Coetera*, "pois é permitido a alguém ser liberal do seu, e não do alheio"; contesta também que os portugueses tivessem direito sobre as novas terras pelo fato do descobrimento, "o qual nenhum direito dá sobre terras que sempre tiveram dono", e justifica por fim o direito de guerra "o qual foi para nós tão justo contra os portugueses quanto o foi para estes contra os índios".

Enquanto, pois, os povos ibéricos camuflavam seus interesses econômicos sob o manto da religião, os holandeses colocavam a nu que a razão básica da conquista e das guerras era o motivo econômico. E Barléu conclui sem rodeios:

> "Fomos para onde nos chamava o direito natural e o das gentes, e a carência mútua de produtos, porque o ganho é poderoso incentivo para se tentarem os mais arrojados cometimentos... É fato antigo que são mais renhidas e certas as lutas onde são mais crescidos os despojos e os lucros".[269]

269 Gaspar Barleu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1974, pp. 4-5.

Ao projeto político religioso dos lusos, os holandeses tentam contrapor no Brasil seus interesses comerciais. Declaram explicitamente que a guerra entre o governo holandês e a Coroa hispano-lusitana é de caráter econômico, procurando assim desmistificar seu invólucro de luta em prol da ortodoxia religiosa:

> "Nossos mercadores se fizeram guerreiros, e nossos guerreiros se fizeram mercadores, defendendo uns o seu bom nome e segurança, e outros os seus interesses. E fica em dúvida quem alcançou maior glória, se os mercantes, se os batalhadores... De fato, não se abriu sem armas a via para o comércio livre, nem se pode defender este sem o valor militar".[270]

Nesta empresa marcadamente econômica de domínio colonial, os aspectos religiosos aparecem como secundários. Constituem apenas um acréscimo à forte motivação comercial. Sob esse aspecto, assinala ainda o cronista holandês:

> "Além destes, traziam-se outros aspectos aptos para se persuadirem os espíritos ávidos de lucros. Os mais religiosos pediam suas razões à religião e à conveniência de se propagar uma doutrina mais pura, alegando se deveria acender o facho da fé para guiar os povos que tateavam no reino das trevas; e que não se deveria estender só o império humano, senão também o de Cristo; que era necessário e possível associar às vantagens dos comerciantes o cuidado de se salvarem tantas nações, que assim os negócios seriam pios, e a piedade útil".[271]

Aparece assim com bastante nitidez a diferença entre a perspectiva lusitana e a holandesa. Nesta última domina uma concepção racional da existência, com ênfase nas necessidades humanas básicas, no direito natural e positivo, sob o predomínio do aspecto econômico. Na perspectiva lusitana, ao invés, se dá maior relevo à ideologia político-religiosa, ao sagrado direito de Deus e ao poder absoluto da Coroa, embora, evidentemente, também aqui, o aspecto comercial constitua a razão última do projeto colonial.

270 Gaspar Barleu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1974, p. 8.
271 Gaspar Barleu, o.c., p. 11.

Paralelamente ao catolicismo oficial imposto em todo o território brasileiro, os colonos portugueses trouxeram também um catolicismo mais íntimo, mais impregnado de sentimento religioso: o catolicismo de devoção. É evidente que nem sempre é fácil discernir nitidamente os limites entre um e outro, dada a convivência multissecular lado a lado.

Na realidade as autoridades eclesiásticas do Brasil colonial, como as da cristandade medieval, não foram nunca muito hostis a essa forma de religião popular, desde que se cumprissem as obrigações oficiais do culto: "primeiro a obrigação, depois a devoção".

Se os deveres de obrigação eram cumpridos como exigência cultural e social, segundo a mentalidade popular o espírito devia ser alimentado sobretudo através das práticas de devoção.

Esse espírito devocional tem suas raízes mais profundas na própria Idade Média. Com efeito, ele surge durante o período medieval como uma forma de resistência à imposição do catolicismo romano oficial. Mediante o culto dos santos — com freqüência prolongamento de antigos cultos da natureza — podiam as populações lusitanas continuar expressando o sentimento religioso numa forma mais adequada à sua cultura e tradição.

Num estudo em que analisa o cristianismo medieval, Lima Vaz faz esta importante observação:

> "O cristianismo era uma religião das elites... Não era, como comumente se pensa, a religião popular da Idade Média. Até os séculos XII e XIII as populações da Europa praticavam uma religião largamente sincretista".[272]

O aspecto exteriorista e tipicamente social assumido pela religião oficial durante o período colonial contribuiu para a sobrevivência desse catolicismo devocional do povo, com larga margem de sincretismo.

Segundo a mentalidade popular, existiam elementos de bondade nas diversas religiões, através das quais se podia expressar o sentimento de dependência do mundo sobrenatu-

272 Henrique Lima Vaz, *Teologia Medieval e Cultura Moderna*, in *Síntese*, 1979, n. 17, p. 10.

ral. Os colonos portugueses aceitavam tranqüilamente a influência religiosa do ambiente em que viviam, negando-se na prática a enfatizar a radical oposição apregoada pela hierarquia católica: de um lado Deus, na fé católica, e do outro lado a presença dos demônios, nas outras religiões.

Um exemplo típico pode ser visto na confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, em data de 13 de fevereiro de 1592, em que ele declara ter participado nos cultos de santidade, de tradição indígena, causando escândalo ao visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado:

> "E sendo perguntado de que maneira teve ele confessante a dita crença e fé na dita idolatria, se lhe pareceu que Cristo Nosso Senhor não era o verdadeiro Deus e se deixou ele de crer em Cristo e na Santíssima Trindade, e no que crê a Igreja Católica, respondeu que ele não deixou de crer em Deus Todo Poderoso, e em Jesus Cristo seu Filho, e no Espírito Santo, três pessoas num só Deus verdadeiro, e sempre teve em seu coração a fé católica, mas que cuidava ele que este mesmo Deus verdadeiro Senhor nosso era aquele outro que na dita abusão e idolatria se dizia que vinha".[273]

Havia uma insistência muito grande na prática dos ritos católicos a que estavam obrigados inclusive os indígenas, os africanos e os judeus portugueses. Na realidade, esse rígido controle exercido pelas autoridades públicas não chegava a atingir o âmago das consciências.

Com o prolongar dessa situação anômala, com freqüência nas gerações sucessivas iam-se diluindo as barreiras entre os diversos cultos, favorecendo o processo de sincretismo.

Pode-se pois traçar o seguinte panorama religioso do período colonial: dominando a vida pública e social está a religião católica, imposta e defendida pela hierarquia eclesiástica com a colaboração do braço secular. Exteriormente toda a população participa dos ritos católicos.

Às ocultas, porém, e em lugares afastados do controle social, sobrevivem diversas outras religiões, entre as quais destacam-se o judaísmo e os múltiplos cultos indígenas e africanos.

Entre a religião oficial dominante e esses cultos que sobrevivem nos subterrâneos da vida social, à revelia da Inquisi-

273 *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, Confissões da Bahia, 1591-1592*, F. Briguiet & Cia., Rio de Janeiro, 1935, p. 89.

ção, existe um espaço intermediário ocupado pela religião de grande parte dos luso-brasileiros, o catolicismo do povo. Ao mesmo tempo em que se enquadra dentro da religião oficial, tirando dela inspiração para diversos enfoques, o catolicismo popular se expressa com freqüência em formas religiosas de tradição judaica, indígena e africana, e sobretudo através de suas raízes medievais.

Três aspectos dessa influência medieval se evidenciam no Brasil colonial: as romarias, as bruxarias e as blasfêmias.

Os dois últimos aspectos expressam com bastante clareza a resistência popular ao catolicismo oficial imposto pelas autoridades.

A crença nos espíritos do mal representava um elemento de protesto, mediante a atribuição de elevados poderes sobrenaturais a entidades que eram exorcizadas pela religião católica.

As blasfêmias, por sua vez, constituíam uma válvula de escape diante da pressão exercida pelo formalismo da religião oficial. Era uma forma de contestação indireta contra a falta de liberdade para uma plena expressão da fé popular.

Na análise da religião da Idade Média, não pode faltar o capítulo das bruxas, que foram violentamente perseguidas pela Inquisição medieval.

Na mentalidade popular, essas mulheres possuíam forças e poderes extraordinários por intervenção do demônio.

As bruxas sobreviveram também no período colonial, e a crença do povo admitia tranqüilamente seu poder e sua eficácia de ação.

Referindo-se à sociedade colonial do século XVI, afirma Capistrano de Abreu:

> "Havia feiticeiras, feiticeiras operativas, segundo a classificação de Margaret Murray, bem diversas das bruxas rituais da Europa com seus *esbats* e *sabbats*. Autodidatas, gabavam-se de fazer bem ou mal, provocar ódio ou amor, de influir sobre a marcha dos navios, de possuir a seu serviço diabos obedientes, os familiares-famalias chamava-os".[274]

A 22 de novembro de 1593 em Pernambuco Madalena de Calvos denuncia Lianor Martins por ter pactos diabólicos

274 J. Capistrano de Abreu, *Introdução* in *Primeira Visitação do Santo Ofício às Parte do Brasil*, Editor Paulo Prado, São Paulo, 1925, p. 10.

e viver com um demônio familiar. O fato é assim descrito por Madalena:

> "A dita Lianor Martins e ela, denunciante, se foram ambas sós para uma cozinha, onde a dita Lianor Martins lhe disse que pela muita amizade que tinham lhe queria descobrir um segredo, se ela lhe prometesse que não o havia de dizer a ninguém, o qual ela prometeu; então, a dita Lianor Martins levantou as fraldas e se descobriu na ilharga esquerda no vazio e junto da costa fundeira lhe mostrou na sua própria carne uma concavidade metida para dentro no vão da mesma sua carne e estava no meio prelado (sic) para fora uma figura de rosto humano, e isto era a mesma sua carne; e quando isto lhe mostrou lhe disse que trazia ali um familiar, e desde que assim mostrou o sobredito lhe pediu muito que tivesse segredo..."[275]

Também Almeida Prado, analisando os documentos do Santo Ofício, enumera diversas pessoas da sociedade baiana do século XVI que tinham pactos com o demônio. E não eram apenas mulheres:

> "Corria então pela cidade que um dos seus mais antigos habitantes, o 'Quatro Olhos', curava com ervas por artes do demônio a quem lhe pegasse. Em Itaparica Maria Gonçalves dormia, como era do domínio público, com os diabos, motivo talvez de lhe arder o rabo, justificando a sua alcunha. Em Sergipe o Novo o capitão Tomé de Rocha prendeu por ordem do Santo Ofício a Pedro de Mendonça, soldado, vagabundo, português, dizendo a respeito aos praças do forte que era por ele se ter entregado aos diabos. Igual fadário padecia uma tal Nóbrega, taverneira, que afirmava dispor a sua filha em Lisboa de um familiar que lhe fazia todas as vontades, o que foi interpretado pelos ouvintes como sendo o diabo. Devia ser esse o verdadeiro sentido, a Nóbrega considerada alcoviteira da própria filha, procedimento que lhe acarretara a pena de segredo, mais tarde vindo a se descobrir na Bahia que também falava com os diabos... Uma outra feiticeira tinha a alcunha de Boca Torta, e iríamos longe se intentássemos comentar os inúmeros casos de bruxedos e encantações dessas mulheres, cuja maior atividade versava sobre remédios para males físicos e contrariedades amorosas".[276]

275 *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco, 1593-1595*, Editor Paulo Prado, São Paulo, 1929, pp. 108-109.

276 J. F. de Almeida Prado, *A Bahia e as Capitanias do Centro do Brasil, (1530-1626)*, Editora Nacional, São Paulo, 1950, pp. 302s.

Como se pode observar, com freqüência são transplantados para o Brasil os segredos e os rituais de bruxarias oriundos da tradição medieval lusitana.

Nos processos inquisitoriais realizados no Brasil colonial são também muito freqüentes as acusações de blasfêmias e irreverências dirigidas contra Deus, contra os santos e contra os mistérios cristãos.

Analisando os documentos da Visitação do Santo Ofício a Pernambuco no século XVI, Rodolfo Garcia escreve:

> "Abundam nessas denunciações os casos de blasfêmia, cujo conhecimento, enquanto heretical, pertencia à alçada da Inquisição. Arrenegar, descrer ou pesar de Deus, da Virgem, dos santos, isto, ameaçar que há de fazer alguma coisa apesar de Deus são as formas mais comuns desse pecado".[277]

A denúncia de Pedro Vilela contra Domingos Álvares de Serpa na Visitação do Santo Ofício à Bahia, a 12 de setembro de 1618, é sugestiva:

> "E tratando-se entre eles de qual era o maior santo, dizendo um dos circunstantes que São João Batista era o maior santo; disse o denunciado que São João fora pecador como qualquer homem. E vindo-lhe ele denunciante à mão a isso, dizendo-lhe por três vezes que não falasse tal palavra porque São João Batista fora santificado no ventre de sua mãe, pelo que não podia pecar, tornou a instar e porfiar o denunciado três vezes no mesmo que tinha dito, dizendo que falava a verdade".[278]

Na denúncia de Bernardo Aguirre, em 14 de setembro de 1618, podem ser observadas algumas expressões bem significativas:

> "E assim disse mais ele, denunciante, que não tinha bom conceito do dito licenciado Felipe Tomás de Miranda em matéria de Cristandade... por ter de costume quando lhe perguntavam que vai, ou como está, responder: 'Boto a Cristo muita merda, e pela hóstia sagrada muita merda, pela Virgem Maria muita merda', e outras coisas mal soantes nesta confor-

277 Rodolfo Garcia, *Introdução* in *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Denunciações de Pernambuco: 1593-1595*, Edição Paulo Prado, São Paulo, 1929, pp. XXXII-XXXIII.

278 *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1936, v. XLIX, p. 109.

midade, que costumava dizer e jurar a este propósito com que causava muito grande escândalo". [279]

A 16 de setembro de 1618 Antônio de Aguiar Daltro faz a sua denúncia nestes termos:

> "E disse mais ele, denunciante, que se dizia geralmente nesta Bahia que Antônio Mendes, por alcunha o Beiju, mercador casado e morador desta cidade... dissera que sabia mais que os anjos..."[280]

Através desses exemplos, escolhidos entre muitos, pode-se vislumbrar o clima de insatisfação e rancor, mais ou menos inconsciente, em que vivia a população diante de uma expressão religiosa imposta e obrigatória.

Se nas bruxarias e nas blasfêmias o caráter de inconformidade e reação contra a religião oficial é bastante nítido, não é tão fácil vislumbrar esse aspecto nas romarias religiosas aos centros de devoção. Mas é fora de dúvida que elas representam historicamente uma busca de espaço de liberdade no contexto da Cristandade colonial.

A crítica literária

Além de uma contestação popular, de caráter nitidamente religioso, a Cristandade colonial encontrou também alguma oposição por parte dos homens de letras.

Já se ressaltou anteriormente que a maior parte da produção literária desse período é uma glorificação do sistema colonizador e de seus representantes mais expressivos. É nesse sentido que os jesuítas exaltam os efeitos de Mem de Sá, e Bento Teixeira glorifica a ação de Jorge de Albuquerque Coelho, na *Prosopopéia.*

Existe, porém, uma voz forte que se opõe de forma mordaz a todo o sistema colonial, mediante sua crítica contundente: Gregório de Matos. Sobre ele escreve Antônio Cândido:

279 *Anais da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, 1936, v. XLIX, p. 160.

280 *Anais da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, 1936, v. XLIX, p. 184.

"Gregório de Matos (1633-1696) foi o profano a entrar pela religião adentro com o clamor do pecado, da intemperança, do sarcasmo, nela buscando final e lenitivo".[281]

Ao atacar a Cristandade colonial, o poeta não poupa os membros da Igreja que constituíam um dos sustentáculos mais significativos do poder e de seus interesses políticos e religiosos.

Se Mem de Sá e os demais conquistadores eram os paladinos da fé e de Deus, a contestação só podia vir do demônio e do inferno. Não sem razão, portanto, Gregório de Matos passou a ser conhecido na história com o epíteto de Boca do Inferno. Só o demônio, de fato, poderia ver mazelas na Cristandade colonial. Ao analisar a produção literária desse poeta, Eduardo Portella escreve:

"A vocação contestatória de Gregório de Matos recebe a cada instante redobrados impulsos. O espírito crítico do poeta não perdoa o imobilismo do sistema, suas trapaças e seu jogo de cartas marcadas. A perversão ética ou social, alojada e patrocinada pela hierarquia dominante, reconhecia nele um opositor implacável. Os graus da denúncia assumiam a configuração de uma escalada destemida, onde as instituições administrativas, jurídicas, eclesiásticas, os seus privilegiados donatários eram descritos com uma fidelidade ao mesmo tempo impecável e impiedosa".[282]

Essa crítica mordaz a todo o sistema colonial é apresentada e sintetizada em alguns versos dedicados à Bahia, sede do governo e do bispado. Merecem eles ser transcritos e comentados:

"Que falta nesta cidade?... Verdade
Que mais por sua deshonra?... Honra
Falta mais que se lhe ponha?... Vergonha
O demo a viver se exponha — por mais que a fama a exalte numa cidade onde falta — Verdade, Honra e Vergonha".

O poeta desmascara logo a origem do mal, que não está no mundo do além, mas sim no próprio mundo dos negócios, acrescentando:

281 Antônio Cândido de Melo e Souza, *Letras e idéias no Brasil colonial* in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Difel, Rio, 1977, tomo I, v. 2º, p. 93.

282 Eduardo Portella, *Gregório de Matos (Maneirismo e Barroco)* in *Tempo Brasileiro*, n. 45/46, 1976, abril-setembro, p. 10.

"Quem a pôs neste socrócio?... Negócio
Quem causa tal perdição?... Ambição
E o maior desta loucura?... Usura
Notável desventura — de um povo néscio e sandeu
que não sabe que o perdeu — Negócio, Ambição, Usura".

Foi essa mentalidade comercial que reduziu uma multidão de seres humanos à condição de simples objetos, sendo tratados como meros bens materiais. Denuncia ainda o poeta:

"Quais são os seus doces objetos?... Pretos
Tem outros bens mais maciços?... Mestiços
Quais destes lhe são mais gratos?... Mulatos"

E o poeta continua com veemência:

"Dou ao demo os insensatos — dou ao demo a gente asnal
que estima por cabedal — Pretos, Mestiços, Mulatos".

Vem em seguida a denúncia dos "atravessadores" no comércio, bem como da corrupção na justiça:

"Quem faz os círios mesquinhos?... Meirinhos
Quem faz as farinhas tardas?... Guardas
Quem as tem nos aposentos?... Sargentos
Os círios lá vêm aos centos — e a terra fica esfaimanda porque os vão atravessando — Meirinhos guardas, sargentos
E que justiça a resguarda?... Bastarda
É grátis? Distribuída... Vendida
Que tem, que a todos assusta... Injusta
Valha-nos deus, o que custa — o que El-Rei nos dá de graça
que ainda a justiça na praça — Bastarda, Vendida, Injusta".

Também os clérigos ocupam um lugar especial na crítica de Gregório de Matos. Ele se refere não apenas aos clérigos seculares, entre os quais se destacam os cônegos da Sé, mas também membros das ordens religiosas:

Eis suas palavras:

"Que vai pela clerezia?... Simonia
E pelos membros da Igreja?... Inveja
Cuidei, que mais se lhe punha?... Unha
Sazonada caramunha! — enfim que na Santa Sé
o que se pratica é — Simonia, Inveja, Unha!
E nos frades, há manqueiras?... Freiras
Em que ocupam os serões?... Sermões
Não se ocupam em disputas?... Putas

Com palavras dissolutas — me concluís na verdade
que as lidas todas de um frade — são Freiras, Sermões e Putas".

Na conclusão o poeta se refere ao estado de miséria em que vive a população, e ao desinteresse dos "homens bons" da Câmara pelos destinos do povo.

O açúcar já se acabou?... Baixou
E o dinheiro se extinguiu?... Subiu
Logo já convalesceu?... Morreu
À Bahia aconteceu — o que a um doente acontece
cai na cama, o mal lhe cresce — baixou, subiu, morreu
A Câmara não acode?... Não pode
Pois não tem todo o poder?... Não quer
É que o governo a convence?... Não vence
Quem haverá que tal pense — que uma Câmara tão nobre
por ver-se mísera e pobre — não pode, não quer, não vence".[283]

Mediante sua obra literária, Gregório de Matos procura desmascarar o sistema colonial e a colaboração que a Igreja lhe oferece. Na realidade, segundo ele, o povo brasileiro, que trabalha e luta, sofre apenas a escassez de alimentos e seus preços proibitivos.

Eduardo Portella analisa essa sátira da sociedade baiana nestes termos:

"A crônica levada a efeito por Gregório de Matos é de uma Bahia ainda rural, onde as tensões, longe de serem coletivas, se esboçavam sob a forma de pequenas contracenas domésticas, tiranias subalternas ou intrigas menores, que o poeta, acusador e vítima, repudiava até a exasperação. A Bahia é aqui a colônia falsamente moralista, dos novos ricos, dos cortesões e dos áulicos de todas as cores".[284]

Pode-se afirmar que, mediante sua palavra mordaz, o poeta denuncia com veemência que o mundo do mal e do pecado não é algo exterior à Cristandade, mas que, ao invés, está amalgamado nos próprios fundamentos da sociedade colonial.

283 Transcrito em Eduardo Portella, *Gregório de Matos (Maneirismo e Barroco)* in *Tempo Brasileiro*, n. 45/46, 1976, abril-setembro, pp. 10-12.
284 Eduardo Portella, o.c., p. 10.

Numa sociedade altamente repressiva, a ironia era uma das poucas armas disponíveis para se expressar a reação contra a dominação implantada na colônia.

O sentimento nativista

Se as diversas formas de contestação utilizadas pelos grupos marginalizados e oprimidos pelo sistema colonial têm importante significação histórica, o elemento que constituiu maior força de contestação do sistema colonial foi o sentimento nativista.

Uma das primeiras figuras a expressar esse sentimento nativista foi frei Vicente de Salvador na sua *História do Brasil*. Escrevendo em 1627, ele denuncia o desinteresse pela nova terra tanto por parte da Coroa como pelos colonizadores lusos, com estas palavras em que alude ao atraso do Brasil:

> "Disto dão alguns a culpa aos reis de Portugal, outros aos povoadores; aos reis pelo pouco caso que hão feito deste tão grande Estado... Nem depois da morte de el-Rei D. João III, que o mandou povoar e soube estimá-lo, houve outro que dele curasse, senão para colher as suas rendas e direitos".

O que interessava para o trono, apesar de todas as declarações a respeito da propagação da fé, era basicamente o rendimento econômico da colônia. Frei Vicente coloca isto bem claro. Atitude análoga têm os colonizadores, na opinião do mesmo frade, que acrescenta em seguida:

> "E deste mesmo modo se hão os povoadores, os quais, por mais arraigados que na terra estejam, e mais ricos que sejam, tudo pretendem levar a Portugal, e se as fazendas e bens que possuem souberam falar, também lhes houveram de ensinar a dizer como os papagaios, aos quais a primeira coisa que ensinam é: papagaio real para Portugal, porque tudo querem para lá".

Conclui com esta afirmação significativa:

> "E isto não só os que de lá vieram, mas ainda os que cá nasceram, que uns e outros usam a terra não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída".[285]

285 Vicente de Salvador, *História do Brasil, 1500-1627*, Melhoramentos, São Paulo, 1954, p. 41.

Dois aspectos merecem ser ressaltados. Em primeiro lugar o frade franciscano mostra claramente que ainda nas primeiras décadas do século XVII não havia surgido o sentimento nativista no Brasil, pois os primeiros filhos dos portugueses nascidos na colônia continuavam a agir sem amor à terra, ligados apenas aos interesses da metrópole. Em segundo lugar, essa falta de afeição ao solo brasileiro se manifesta no espírito predatório da colonização. Frei Vicente de Salvador é, pois, um dos primeiros a defender a preservação do meio ambiente.

A partir de meados do século VII, com a expulsão dos holandeses, o sentimento nativista começa a se manifestar no Nordeste.

É, porém, na primeira metade do século XVIII que se multiplicam as rebeliões, em vista da exploração das Minas Gerais, canalizada toda para os interesses metropolitanos. Afirma a respeito José Honório:

> "São muitos os motins, os distúrbios e as rebeliões que sucessivamente e não episodicamente preparam a grande rebelião que poderia vir a ser a Conjuração Mineira...
> As revoltas são denominadas conforme a qualidade de gente que as compõem; se são iguais aos poderosos reservam-lhes palavras mais respeitáveis; e se é o povo, a plebe, a gente vil, a gentalha, como escreveu freqüentemente Rocha Pita, chamam-nas de motins; insurreição é de negro escravo..."

E em seguida acrescenta:

> "Antes da luta dos emboabas, ou da Conjuração Mineira, há uma série encadeada de lutas precursoras, que não contam com seus cronistas, mas estão registradas na história".[286]

O que chama a atenção na história colonial é que paulatinamente vai se formando uma resistência contra a dominação metropolitana, tendo como conseqüência a eclosão de diversas rebeliões contra o poder da Coroa lusitana.

Alexandre de Gusmão, brasileiro de Santos e falecido em Lisboa em 1753, a serviço da Coroa, já havia chamado a atenção sobre essa resistência colonial, escrevendo:

> "No continente da América portuguesa, principalmente nas comarcas de Minas, houve em diversos tempos, com muitos

286 José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil, 1ª parte, Historiografia colonial*, 2ª ed., Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 333.

e diferentes motivos, alguns ranchos de descontentes, que amotinaram algum povo, falaram com orgulho aos governadores, que chegaram a temer levantamentos formais, mas tudo se sossegou, mediante algumas providências dadas pelos mesmos governadores, ajudados de alguns homens bons, e das governanças das Câmaras.

Ninguém pode duvidar que daqueles pequenos ranchos se podiam com facilidade seguir levantamentos de insurreições fortes, se acaso tivessem uma cabeça que os animasse e dirigisse para o terrível fim de se subtraírem à obediência do seu legítimo soberano: o qual, morando tão distante do território deste acontecimento, lhe chegaria muito tarde a notícia: e ganharia tais forças o levantamento que seriam inúteis todas as diligências para impedirem os seus terríveis feitos".[287]

Na realidade, o rígido controle exercido pela metrópole conseguiu sufocar com violência esses diversos levantes. Mas a luta contra a dominação lusitana no Brasil foi aglutinando pouco a pouco diversas forças políticas e sociais da colônia.

O sentimento anticolonialista cresceu bastante durante o século XVIII. Na realidade, porém, esses movimentos de caráter nativista e nacionalista só puderam se articular de forma mais consistente a partir da segunda metade do século XVIII, provocando então a crise da Cristandade colonial.

287 Citado por José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil, 1ª parte, Historiografia colonial*, 2ª ed., Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 327.

CONCLUSÃO

Durante os três primeiros séculos de colonização vigorou no Brasil o modelo da Igreja-Cristandade. Tratava-se da revivescência de uma concepção de Igreja que perdurou durante a Idade Média na Europa ocidental.

O elemento básico do modelo era o conceito de sociedade sacral. Dentro dessa concepção, havia uma preocupação muito maior com os chamados direitos de Deus do que com os direitos humanos.

Nesse conceito de sociedade sacral ou Cristandade, se identificavam os conceitos de fé e nacionalidade, sendo o catolicismo a religião oficial do Estado. Os interesses da Igreja passavam a ser considerados como interesse do Estado, e vice-versa.

Essa unidade entre fé e nacionalidade era mantida através de dois mecanismos principais de ação: mediante a Inquisição, não se permitia nenhuma divergência religiosa que viesse romper a unidade nacional, e por meio da guerra santa se combatiam os inimigos externos da pátria e da religião.

Foi na península ibérica onde o espírito de cristandade permaneceu mais arraigado, entre outras causas pela prolongada luta contra os árabes, tidos como infiéis.

No curso de sua expansão comercial, os portugueses estabeleceram nas colônias o mesmo regime de cristandade. Coube assim ao rei de Portugal, como delegado do Pontífice Romano, promover a implantação e o desenvolvimento da religião católica na colônia. Em conseqüência do padroado, a Igreja se estabeleceu aqui sob o incentivo e a orientação da Coroa lusitana.

Não se deve negar a fé e o idealismo religioso de alguns monarcas e de muitos colonizadores que vieram ao Brasil. Não obstante, é evidente que, dentro do projeto colonial, a Igreja estava a serviço do trono português. De fato, juntamente com a fé, os lusos trouxeram também a justificativa

ideológica do seu projeto colonial, expressa na teologia do messianismo político de Portugal. Foi minha intenção procurar evidenciar as vinculações do pensamento católico com as perspectivas colonizadoras do reino lusitano.

É preciso ter sempre presente que, não obstante o invólucro religioso que envolvia todo o projeto lusitano, este tinha como meta prioritária a implantação de uma ordem política, econômica e social pautada nos critérios racionais da dominação colonial, tendo como pressuposto fundamental o conceito de superioridade racial e cultural dos habitantes da Europa ocidental cristã.

A instituição eclesiástica, por sua vez, foi utilizada amplamente para a consolidação desse projeto, constituindo o pensamento católico por ela veiculado o principal instrumento ideológico para garantir a ordem e a estabilidade da sociedade colonial.

Os jesuítas se me afiguraram como os principais agentes no estabelecimento dessa concepção de sociedade que passou a ser conhecida como Cristandade colonial. Dentro da perspectiva gramsciana, os jesuítas poderiam ser considerados como os intelectuais orgânicos do projeto colonial-católico da Coroa lusitana.

Em conseqüência disso, um relevo especial foi dado à Companhia de Jesus por sua participação específica no projeto colonizador.

As reflexões deste estudo procuraram mostrar também as limitações que a sociedade patriarcal escravocrata, na qual a própria Igreja estava inserida, impôs à elaboração da moral católica, pela própria estrutura da ordem vigente. De fato, quanto à ordem social, tanto em seus aspectos políticos como econômicos, o que mais fica em evidência é a profunda vinculação da Igreja ao projeto colonizador, como resultado da situação de dependência em que a instituição eclesiástica se mantinha com relação ao Estado.

Essa dependência, porém, numa perspectiva global, longe de ser considerada como uma violência por parte da Coroa, era vista como uma conseqüência natural da proteção oferecida pela monarquia à própria Igreja.

É, portanto, dentro dos parâmetros estabelecidos pelo poder político que a hierarquia eclesiástica realiza na colônia sua tarefa de evangelização. Assim sendo, a implantação da fé católica é assinalada aqui por seu caráter impositivo e obri-

gatório. Daí resulta uma ênfase nos aspectos exteriores, valorizando-se sobretudo as manifestações de caráter social, sem que isso implicasse necessariamente uma adesão pessoal aos preceitos da religião.

Se por um lado o domínio da fé se estende rapidamente, com numerosas conversões de indígenas, e com o batismo obrigatório dos escravos africanos, por outro, a religião católica perde na colônia densidade proveniente de uma prática brotada de convicções mais profundas.

Acresce ainda que a vinculação da instituição eclesiástica aos interesses da metrópole torna-se por vezes bastante evidente, provocando naqueles que sentem a opressão colonial sentimentos de indiferença ou até mesmo de revolta contra uma religião que aparece com freqüência instrumentalizada em prol dos interesses políticos e econômicos da Coroa.

Essa insatisfação que pode ser observada desde o início da colonização não chegou a produzir nos primeiros séculos uma corrente de pensamento alternativa que pudesse opor-se à mentalidade dominante. Registram-se apenas algumas vozes isoladas de protesto ou de inconformismo.

É importante assinalar as expressões de sincretismo religioso afro-brasileiro como formas implícitas de resistência à imposição da fé católica imbutida no projeto colonizador.

Não obstante, esse protesto simbólico dos africanos contra a dominação social e cultural lusitana, cuja expressão mais visível era a imposição da religião e do pensamento católico, não chegou a ser traduzido em formas de resistência política que chegassem a colocar em risco a estabilidade colonial.

Na segunda metade do século XVIII, porém, a burguesia em formação começa a dar os primeiros sinais de presença na sociedade, tentando articular um novo projeto para a população brasileira, a partir dos pressupostos iluministas e liberais. É a época das conjurações e dos movimentos insurrecionais contra o domínio metropolitano.

Em conseqüência disso, produz-se um forte abalo nas estruturas da sociedade colonial. A expulsão da Companhia de Jesus em 1759 pode ser considerada um marco histórico, assinalando o início da crise da Cristandade colonial solidamente implantada nos séculos anteriores mediante a significativa colaboração desses mesmos religiosos.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS

ABBEVILLE, Claude, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1975.

ALMEIDA, Cândido Mendes de, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1886.

AZEVEDO, Israel Belo de, *As Cruzadas inacabadas*, Ed. Gêmeos, Rio de Janeiro, 1980.

AZEVEDO, Thales de, *Igreja e Estado em tensão e crise*, Ática, São Paulo, 1978.

AZEVEDO, Thales de, *O catolicismo no Brasil*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1955.

AZZI, Riolando, *A concepção da ordem social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*, Loyola, São Paulo, 1980.

AZZI, Riolando, *O catolicismo popular no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1978.

BARLEU, Gaspar, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1974.

BASTIDE, Roger, *Estudos afro-brasileiros*, Perspectiva, São Paulo, 1973.

BASTIDE, Roger, *As relações africanas no Brasil*, Pioneira, São Paulo, 1971.

BENCI, Jorge, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, Grijalbo, São Paulo, 1977.

BOXER, C. R., *O império colonial português*, Edições 70, Lisboa, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *Carvalhadas de Pirenópolis*, Oriente, Goiânia, 1974.

BRITO, Bernardo de, *Primeira parte da crônica de Cister*, Lisboa, 1602.

BRUNEAU, Thomas C., *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo, 1974.

CALADO, Manoel, *O valoroso lucideno e o triunfo da liberdade*, Editora de Cultura Intelectual, Recife, 1942.

CALMON, Pedro, *História do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1959.

CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, Porto Edições, Porto, s/d.

CANTEL, Raymond, *Prophetisme et messianisme dans d'oeuvre d'Antonio Vieira*, Ed. Hispano-Americanas, Paris, 1960.

CARDIM, Fernão, *Tratado da terra e da gente do Brasil*, 3ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1978.

CARRATO, José Ferreira, *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*, Ed. Nacional, São Paulo, 1963.

CARRATO, José Ferreira, *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*, Ed. Nacional, São Paulo, 1968.

CHAUÍ, Marilena, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, 2ª ed., Ed. Moderna, São Paulo, 1981.

CIDADE, Hernani, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, 2ª ed., Armênio Amado, Ed., Coimbra, 1963.

CIDADE, Hernani, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, 1948.

COMTE, Augusto, *Opúsculos de filosofia social*, Editora Globo, Porto Alegre, 1972.

CRIPPA, Adolpho, *Mito e Cultura*, Convívio, São Paulo, 1975.

CRUZ COSTA, João, *Contribuição à História das idéias no Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1956.

CRUZ COSTA, João, *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, Cultrix, São Paulo, 1960.
DANIEL, João, *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1976.
DANTAS BEATRIZ, G., *Chegança*, MEC, Rio de Janeiro, 1976.
DOMINGUES, Mário, *D. João III, O Homem e sua Época*, Torres, Lisboa, 1962.
DOURADO, Mecenas, *A Conversão do Gentio*, Livraria São José, Rio de Janeiro, 1958.
ELIADE, Mircea, *O mito do eterno retorno*, Edições 70, Lisboa, 1978.
ELIADE, Mircea, *Tratado de história das religiões*, Edições Cosmos, Lisboa, 1970.
FRANÇA, Leonel, *Noções de história da filosofia*, 22ª ed., Agir, Rio de Janeiro, 1978.
FREYRE, Gilberto, *Casa grande e senzala*, 6ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1950.
FREYRE, Gilberto, *Sobrados e mocambos*, Ed. Nacional, São Paulo, 1936.
FREIRE, Eduardo, *O diabo na livraria do Cônego*, 2ª ed., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981.
GANDAVO, Pero de Magalhães, *Tratado da terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1980.
GARAUDY, Roger, *Dançar a vida*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980.
GONZALES, L., Iparraguirre I., *Ejercícios espirituales. Comentário pastoral*, La Editorial Católica, Madrid, 1965.
GUSDORF, George, *Mito e metafísica*, Convívio, São Paulo, 1980.
GRAMSCI, Antônio, *Concepção dialética da história*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.
GRAMSCI, Antônio, *Os intelectuais e a organização da cultura*, 3ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.
História da teologia na América Latina, São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do paraíso*, Editora Nacional, São Paulo, 1977.
HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, 12ª ed., José Olympio, Rio de Janeiro, 1978.
LAPA, J. R. Amaral, *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, (1763-1769)*. Vozes, Petrópolis, 1978.
LEITE, Serafim, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954.
LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Livraria Portugália, Lisboa, 1938.
LEITE, Serafim, *Monumenta Brasiliae*, Roma, 1956.
LERY, Jean de, *Viagem à terra do Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1980.
LIPNER, Elias, *Os judaizantes nas capitanias de cima*, Brasiliense, São Paulo, 1969.
LOPES, Fernão, *Crônica dos sete reis de Portugal*, Lisboa, 1952.
MAMIAMI, Luís Vincêncio, *Catecismo Kiriri (1698)*, Rio de Janeiro, 1942, ed. fac-similar.
MATOS, Gregório de, *Obras completas*, Ed. Januária, 1970.
MANUEL da Ilha, *Narrativa da custódia de Santo Antônio do Brasil (1584-1621)*, Vozes, Petrópolis, 1975.
MELQUIOR, José Guilherme, *De Anchieta a Euclides da Cunha: breve história da literatura brasileira*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1977.
MENDES, R. Teixeira, *Benjamin Constant*, 2ª ed., Apostolado Positivista, Rio de Janeiro, 1973.
MENDES, R. Teixeira, *A pátria brasileira*, 2ª ed., Apostolado Positivista, Rio de Janeiro, 1902.

MERCADANTE, Paulo, *A consciência conservadora no Brasil*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980.
MERCADANTE, Paulo, *Militares e civis. A ética e o compromisso*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978.
MORAES, Rubens Borba de, *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*, Livros técnicos e científicos, Ed., Rio de Janeiro, 1979.
Moralistas do século XVIII, Editora Documentário, Rio de Janeiro, 1979.
MONTENEGRO, João Alfredo, *O liberalismo radical de Frei Caneca*, Temdo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.
NANTES, Martinho de, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, Ed. Nacional, 1979.
NEVES, Luís Felipe Baêta, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Forense-Universitária, Rio po Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.
NOVINSKY, Anita, *Inquisição. Inventários de bens confiscados aos cristãos-novos*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, s/d.
NOVINSKY, Anita, *Cristãos-Novos na Bahia, Perspectiva*, São Paulo, 1972.
OMEGNA, Nelson, *A cidade colonial*, 3ª ed., EBRASA, Brasília, 1971.
PAIM, Antônio, *História das idéias filosóficas no Brasil*, Grijalbo, São Paulo, 1967.
PAIM, Antônio, *A Filosofia da escola do Recife*, Saga, Rio de Janeiro, 1966.
PAIVA, José Maria de, *Colonização e catequese: 1549-1600*, Cortez Ed., São Paulo, 1982.
PIERRE, Sanchis, *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1983.
PITA, Rocha, *História da América Portuguesa*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1976.
RIZZINI, Carlos, *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense*, Editora Nacional, São Paulo, 1957.
ROMERO, Silvio, *Obra Filosófica*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1969.
RODRIGUES, José Honório, *História da História do Brasil, 1ª parte. Historiografia colonial*, 2ª ed., Editora Nacional, São Paulo, 1979.
RODRIGUES, Niva, *Os africanos no Brasil*, 3ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1977.
SALVADOR, José Gonçalves, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, Pioneira, São Paulo, 1969.
SALVADOR, Vicente de, *História do Brasil (1500-1627)*, 4ª ed., Melhoramentos, São Paulo, 1954.
SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Edameris, São Paulo, 1961.
SARAIVA, Antônio José, *Para a história da cultura em Portugal*, 3ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1972.
SARAIVA, Antônio José, *História da literatura portuguesa*, 12ª ed., Publicações Europa-América, Lisboa, 1972.
SILVA EÇA, Matias Aires Ramos da, *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1966.
SIQUEIRA, Sônia A., *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, Ática, São Paulo, 1978.
SOARES, José Carlos de Macedo, *Fronteiras do Brasil no regime colonial*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1939.
TEIXEIRA, Bento, *Prosopopéia*, Álvaro Pinto Ed., Rio de Janeiro, 1923.
TINHORÃO, José Ramos, *Música popular de negros, índios e mestiços*, Vozes, Petrópolis, 1972.
THEVET, André, *As singularidades da França Antártica*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1978.
VALENTE, Valdemar, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 3ª ed., Editora Nacional, São Paulo, 1977.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*, 3ª ed., Vozes, Petrópolis, 1977.
VIDE, Sebastião Monteiro da, *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, 3ª ed., São Paulo, 1853.
VIANA FILHO, Luís, *O negro na Bahia*, 2ª ed., Martins, Ed., São Paulo, 1976.
VIEIRA, Antônio, *Sermões*, Edameris, São Paulo, 1959; *Os Sermões*, Difel, São Paulo, 1968.
VILHENA, Luís dos Santos, *A Bahia do século XVIII*, Editora Itapoã, Salvador, 1969.
VITA, Luís Washington, *A Filosofia no Brasil*, Martins, São Paulo, 1950.
VITA, Luís Washington, *Escorço da Filosofia no Brasil*, Atlântica, Coimbra, 1964.
VITA, Luís Washington, *Tríptico de Idéias*, Grijalbo, São Paulo, 1967.
VITA, Luís Washington, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, Grijalbo, São Paulo, 1968.
WETZEL, Herbert Ewaldo, *Mem de Sá. Terceiro governador geral (9557-1572)*, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro, 1972.

2. ESTUDOS E ARTIGOS

ABREU, Capistrano de, *Prefácio* in *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, Confissões da Bahia, 1591-1592*, Briguiet Cia. Ed., Rio de Janeiro, 1935.
AZZI, Riolando, *Moral católica e sociedade colonial*, in *Reflexão* n. 24, setembro-dezembro 1982, pp. 15-30.
CAPALBO, Creusa, *As raízes históricas da filosofia da educação no Brasil* in *As idéias filosóficas no Brasil, século XX*, parte II, Convívio, São Paulo, 1978, pp. 39-83.
GARCIA, Rodolfo, *Introdução* in *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco, 1593-1595*, Edição Paulo Prado, São Paulo, 1929.
LACOMBE, Américo Jacobina, *A Igreja no Brasil colonial* in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Difel, Rio de Janeiro, 1977, tomo I, v. 2, pp. 51-90.
LIBÂNIO, J. B., *Reflexões Teológicas sobre a salvação*, in *Síntese*, 1974, n. 1, pp. 67-93.
MELO E SOUZA, Antônio Cândido de, *Letras e idéias no Brasil colonial* in *História Geral da Civilização Brasileira*, 4ª ed., Difel, Rio de Janeiro, 1977, tomo I, volume 2, pp. 91-105.
PALACIN, Luís, *O homem e a sociedade no pensamento de Vieira: um estudo sobre a consciência possível*, in Síntese, 1979, maio-agosto, pp. 27-46.
PORTELLA, Eduardo, *A linha do horizonte renascentista*, in *Tempo Brasileiro* n. 47, outubro-dezembro, 1976.
PORTELLA, Eduardo, *Gregório de Matos. (Maneirismo e Barroco)*, in *Tempo Brasileiro*, n. 45-46, abril-setembro, 1979.
SANCHIS, Pierre, *Festa e religião popular: as romarias em Portugal* in Revista de Cultura, Vozes, maio de 1979, pp. 5-18.
VILELA MAGNO, José, *Roma e as práticas missionárias no novo mundo* in REB (36) 1976, junho, pp. 403-421.
VAZ, Henrique Lima, *Teologia Medieval e Cultura Moderna*, in *Síntese*, 1979, n. 17, pp. 3-17.
WETZEL, Herbert Ewaldo, *O condicionamento histórico-étnico-cultural da Igreja no Brasil* in *Missão da Igreja no Brasil*, Loyola, São Paulo, 1973, pp. 27-47.

Impresso na Gráfica de Edições Paulinas - 1987
Via Raposo Tavares, Km 18,5 - 05550 SÃO PAULO